Şeyhu'l İslâm
— Mustafa Sabri Efendi —
شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin
Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri
Karşısındaki Konumu

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعباده المرسلين

2

دار الخلافة العلية مدرسه سي
DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

موقف العقل والعلم والعالم
من رب العالمين
وعباده المرسلين

2. CİLT

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu

Şeyhu'l İslâm
– MUSTAFA SABRİ EFENDİ –

دار الخلافة العلية مدرسه سی
DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

Mevkıfu'l Akl
Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu

CİLT: 02

– Şeyhu'l İslâm Mustafa Sabri Efendi –

Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi: 10

Mustafa Sabri Efendi Külliyâtı: 02

Eserin Orijinal İsmi:
موقف العقل والعلم والعالم من رب العالمين وعباده المرسلين
Mevkıfu'l Akl ve'l İlm min Rabbi'l Âlemîn ve Ibâdihi'l Mürselîn

Editör:
Furkan bin Abdullah

Mütercim:
Hüseyin Nohut

Tashih:
Osman Akyıldız

Tashih&Mizanpaj:
Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi

Kapak:
İnkreativ Arts

Baskı & Cilt:
Step Ajans Matbaa Ltd. Şti.
Adres: Göztepe Mah. Bosna Cad. No: 11 Bağcılar/İstanbul
Tel: 0212 446 88 46 **Sertifika No:** 45522

IM AUFTRAG DES ISLAM
DÂRU'L HİLÂFETİ'L ALİYYE MEDRESESİ
Sontra Mescidi, Lindenauer Str. 4
36205 Sontra / Almanya

E-Mail:
hilafetialiyye@gmx.net
www.imauftragdesislam.com • www.hilafetialiyye.com • www.aliyye.de

Türkiye Dağıtım:
Küresel Kitap Yayıncılık
Yamanevler Mah. Küçüksu Cad. Bıldırcın Sok. No: 9/1 Ümraniye / İstanbul
Tel: +90 216 632 00 60 , +90 539 762 66 95 • **Online Sipariş:** www.kureselkitap.com

İstanbul, 1443 - 2021

*** Bu kitabın her türlü basım hakkı Dâru'l Hilâfeti'l Aliyye Medresesi Yayınları'na aittir.**

İÇİNDEKİLER

• 2. CİLT •

BİRİNCİ BÖLÜM:
ALLAHU TEÂLÂ'NIN VARLIĞININ İSPATI (İSPAT-I VACİB)

BİRİNCİ MESELE: [DİNİN TEMELİ] 9

İSLÂM İLE HRİSTİYANLIK 18

HRİSTİYANLIĞI İKİ DEVREYE AYIRMAK GEREKİR 21

[Hristiyanlıkta Teslis Meselesi] 26

BİRİNCİ KONU: AKLIN DİNE KARŞI KONUMU VE BU KONU DÂHİLİNDE ALLAH'IN VARLIĞININ AKLÎ DELİL İLE İSPATI 61

AKLIN, ALLAH'IN VARLIĞINA DAİR DELİLİ 95

Voltaire'dan Kant'a 127

Locke'dan Kant'a 128

Rousseau'dan Kant'a 130

[Ma'rûf Aklî Delil İle Allah'ın Varlığının İspatı] 147

[Teselsülün Butlânı Meselesi] 158

Kant'ın İtirazları 182

Descartes ve Kant 187

Hüsbani Felsefenin Tahlili 206

İKİNCİ KONU: İLMİN (BİLİMİN) DİNE KARŞI KONUMU 239

ÜÇÜNCÜ KONU: İLMİN AKIL KARŞISINDAKİ KONUMU 263

MEBÂDİÜ'L ÛLÂ (ZİHNİN TEMEL PRENSİPLERİ) 283

DÖRDÜNCÜ KONU: DENEYİN (TECRÜBENİN) DİN KARŞISINDAKİ KONUMU 296

YENİ PEYGAMBER 310

YENİ BİR MÜLHİD (ATEİST) 346

GAYE İLLETLERİ DELİLİNE İKİ İTİRAZ 372

شيخ الإسلام مصطفى صبري أفندي

Şeyhülislam Mustafa Sabri Efendi (1869-1954)

2. CİLT

MEVKIFU'L AKL

Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin Rabbi ve Rasûlleri Karşısındaki Konumu

Şeyhu'l İslâm
– MUSTAFA SABRİ EFENDİ –

دار الخلافة العلية مدرسيسي
DÂRU'l-HİLÂFETİ'l-ALİYYE MEDRESESİ

بسم الله الرحمن الرحيم

BİRİNCİ BÖLÜM:

ALLAHU TEÂLÂ'NIN VARLIĞININ İSPATI (İSPAT-I VACİB)

Dinin temeli, birinci ve en büyük rüknü olan Allah'ın varlığını ispat konusunun Kelam ilmindeki (başlığı), "İspat-ı Vacib"tir. Çünkü bu ilmin âlimlerinin ispat etmiş oldukları "Allah'ın varlığı"nın manası, varlığı vacip olan (Vacibul-vücud) zatın varlığıdır. Varlık âleminde böyle bir varlık vardır ve biz Allah'a iman edenler de bu Vacibul-vücuda iman etmekte, Vacibul vücud sıfatı dışında zâtı ile alakalı herhangi bir tayinde bulunmadan varlığını ispat ve ikrar etmekteyiz. "Allah" (diye ifade ettiğimiz varlık)dan kastımız -kim olursa olsun-bu sıfatı haiz olan zattır. Mevcudat içinde de Allah'tan başka varlığı, varlığı vacip olma yolundan sabit olan bir varlık yoktur. Çünkü onun dışındaki bütün varlıklar (mâsivâ)ın varlıkları zaruri (vacip) değil, adem (yok) olması da imkânsız değildir. Buna ise "mümkün" derler. Allah ise vaciptir. Dolayısıyla var olmaya Allahu Teâlâ'dan daha fazla layık, müstehak olan başka bir varlık yoktur. O, varlığı ispat edenlerden de inkâr edenlerden de, ispat edenlerin ispatlarından da daha layık daha hak sahibidir. Dünyada onun varlığını inkâr edenlerden yahut varlığından şüphe edenlerden daha ahmak, daha sapık (yoldan çıkmış) kimse yoktur. Çünkü her şeyin var olması yahut varlığında şüphe duyulması mümkündür. Çünkü bunlar "mümkün" dairesindendir, var olmaya da yok olmaya da kabildir. Ne varlığı -şayet var ise- ne yokluğu -şayet yok ise- zaruri değildir. Ancak Allahu Teâlâ'nın var olmaması mümkün değildir. Şayet yokluğu farz edilecek olursa bu bir tür faraziye; varlığı vacip olanın yokluğunu farz etmek olur ki bu, imkânsız bir çelişkidir.

Mevcudat içerisinde Vacibul-vücud bir varlığın mutlaka var olması gerektiği meselesine gelince, biz onu görmeden yakinen buna hükmederiz. Varlığına da, gördüğümüz ve gözlemlediğimiz ve o "Vacibul-vücud"un varlığı olmasaydı var olma imkânı bulunmayan, varlığı mümkün mevcudatın varlığı ile istidlal ederiz. Kitabın bu büyük bölümü, Allah'ın inayeti ve tevfiki ile üzerimize aldığımız bu istidlali izah etmek için ayrılmıştır. Konunun özüne girmeden iki meseleyi ele alalım:

BİRİNCİ MESELE: [DİNİN TEMELİ]

Dinin doğru bir temeli var mıdır? Ayrıca bu hususu ele alıp araştırmak insan için önemli bir konu mu?

Başka bir ifadeyle, ispat yahut inkâr açısından din meselesini sonuca bağlamak ve dinin esasını teşkil eden Allah'ın varlığından emin olmak, insan için hayati önemde olan ana meselelerden midir? Hatta şunu söyleyelim: Bütün bu meselelerin başında mı gelir?

Biz, kendini düşünce ehlinden sayan herkesi bu kitabımızı incelemeye davet ederken şu hususları bilmiyor değiliz: Yeni ortaya çıkan modern ilkelerden biri, tarihinin başladığı günden bu yana milletlerin zihninde kök salmış olan din düşüncesini yok etmek ve de bunu yok etmeyi beşeriyeti özgürleştirmenin tamamlayıcı unsuru olarak görmektir. Dine düşman bu ilkenin *"dinin asla sahih (doğru) bir temeli yoktur. Allah'ın da -varlığını kabul edenlerin vehimleri dışında- aslında varlığı yoktur"* iddiası üzerine kurulu olduğunda şüphe yoktur.[1] (İddia sahipleri derler ki): Şu var ki şayet Allah var ise ikinci hayatta yaşanacak olan insanın hesaba çekilmesi, yaptıklarının karşılığını görmesi, hayır işlemiş ise hayırla mükâfatlandırması -ki bu hayrın başında da kendisini yaratan Allah'a iman etmesi gelmektedir- şer işlemiş ise de -ki bu şerrin başında da küfür ve inkâr gelmektedir- şerle yani azapla cezalandırılması... Eğer bunlar vuku bulacaksa, durum da iman edenlerin inandığı şekildeyse, asıl vehme kapılanlar da yalanlayanlar, inkâr edenler ise o zaman din meselesinin ve de bu meseleyi her yönden kavramanın öneminin bir sınırı yoktur demektir. Diğer taraftan da inkâr edenlerin sapıklıklarının ve bu inkârlarının başlarına açacağı belaların bir sınırı olmayacaktır.[2] Buna bizden bütün umutlarımızı bağladığımız, bütün çaba-

1 Nitekim daha önceleri inançlarının daha sağlam olduğunu zannettiğimiz, bir de bakmışsın ki en saçma şüpheyle zail olan -nitekim âlimlerimiz mukallidin imanı konusunda buna dikkat çekmişlerdir- avâmdan birinin -ki bu zat da yeni Türkiye'nin avâm halkından- din adamlarının uydurup zihnine soktuğu aslında da hiçbir doğruluğu olmayan fikirlerden dolayı eseflerini dile getirdiğini işittim. Hâlbuki bu zatın benimsediği yani inkâr akidesi de başkaları tarafından zihnine sokulmuş. Diyeceğim o ki, kendisi iki halinde de mukallit olmuştur.

2 Hatta dinlerinde şüphe eden insanların bu şüphelerinin kendilerine açacağı belanın da bir sınırı yoktur. Çünkü din, şüpheyle bağdaşmaz, bir arada olmaz ve kesin, halisane bir inanç gerektirir. Ayrıca insanın ihtiyaten imanı sahih değildir. Şöyle ki kendini azaptan korumak için inançlarından şüphe etmeye devam ederek; şayet iman edenlerin inandıkları doğru ise (ben de inanıyorum) şeklindeki imanı makbul bir iman değildir.
İbn'ul-Vezir el-Yemeni'nin **İsârul-Hakk ale'l-Halk** s.19'da Allahu Teâlâ'nın **"Bedeviler iman ettik, dediler.**

mızı saadetini devşirmek, bedbahtlığından uzak kalmak için harcadığımız bu hayatımız, saadetini yahut bedbahtlığını o dönemi aşmış olan kimseye ardından gelen dönemde açmış olduğu saadet veya bedbahtlık kapıları kadar önemi olan eğitim-öğretim dönemi gibidir.

Bu asrın çocuklarından çoğu zaman işittiğimiz *"bu çağda yaşayanları ilgilendiren kendisi için takdir edilen gelecekte vuku bulacak gaybî olaylardan çok şu an hazır olan ve yaşayan olaylardır"* şeklinde işittiğimiz hususlar kişiyi ölümden sonraki hayatında bekleyen büyük geleceğin öneminden hiçbir şey eksiltmez. Tabi ki bu, kişinin dini inancına ara-sıra sirayet eden herhangi bir şüphe olmaksızın kat'î surette gerçekleşeceğine inanılmış hususlardan ise. Aynen eğitim-öğretimin önemi, eğitim-öğretim hayatı devam eden genç için bu hayattan sonra gelecek olan hayatın öneminden hiçbir şey eksiltmeyeceği gibi. Bu da ancak heva-heveslerinin peşinden gitmekle meşgul olan gafil gençliğin hayatında olur. Dolasıyla meselenin önemi, ikincisinin (öteki hayatın) gerçekleşip gerçekleşmeyeceği ile alakalıdır. İşlerin akıbetini düşünen akıllı insanın üzerinde duracağı, bizim de bu kitapta inceleyeceğimiz ve din ve dünyanın mutlak maliki Allah'ın varlığı ile başladığımız husus işte budur. *"Elle tutulan gerçeklerden değildir"* vesvesesine tutunarak ikinci hayatı (ölümden sonraki) hayatı inkâr eden "deney" âşıkları, o hayatın gerçekleştiğini tecrübe etmedikleri gibi, gerçekleşmediğini de tecrübe etmemişlerdir. Her canın tadacağı, başka insanların her gün denediği (tecrübe ettiği, yaşadığı) ölüm, akıllı olana elle tutulur, korkunç, önemli bir hakikat olmaya kâfidir. Çağdaş batının sosyal kuruluşlarından biri insanların hayallerini güvenceye almak için müracaat ettikleri sigorta şirketleridir. Bu tür bir sözleşmenin bu tabir ile ifade ettiği bir mana yoktur. Şöyle ki bu şirketlere kayıtlı olanların hayatları güvence altında mıdır? Hayır! Ebedi hayatı güvence altına almanın gerçek anlamı, dünyada iken ahiretlerini kazananların nezdinde bulunur ancak.

Bizler bize şu itirazı ileri sürecek olmalarını bilmiyor değiliz: Bu çağın insanları çoğuna yokluk içinde bir hayat getirmekten başka bir şey vermeyen bu sert, katı

De ki: Hayır, iman etmediniz. Lakin siz teslim olduk deyin. İman henüz kalplerinize girmiş değildir. Ancak Allah'a ve resulüne itaat ederseniz amellerinizde hiçbir şeyi eksiltmez, zayi etmez. Şüphesiz Allah bağışlayandır, merhamet edendir." *(Hucurat, 14)* ayetini delil getirerek bu ihtiyati imanın, sahibini kurtarmaya kâfi geleceği şeklindeki iddiası hiçbir şeydir. Allahu Teâlâ'nın haklarında "iman henüz kalplerinize girmemiştir" dediği kimselerin imanı nasıl sahih olabilir. Kur'ân'ın "İslâm" olmasını ikrar etmesine gelince burada "İslâm" teslim olmak manasındadır. Zira iman olmadan İslâm tasavvur edilemez. Kaldı ki ayetin sonu, başıyla uyumlu olsun diye görünüşte değil de ihlas ile itaat etmeleri şartıyla kayıtlanmıştır. Yine bu Yemenli müellifin bu ihtiyati imanı -sıhhatini kabul edenlere göre- taklidi imana kıyas etmesi de hiçbir şey değildir. Çünkü böyle bir imanın sahih olduğunu söyleyenler, mukallidin imanında en küçük bir şüphe olmaksızın inandığının sıhhatinden kat'i surette emin olmasını şart koşarlar ki bu durumda tek eksiği istidlal olur.

hayat mücadelesi, dini işlerle meşgul olacakları boş bir vakit bırakmamaktadır. Özellikle bu amellerin temelini oluşturan Allah'ın varlığını inceleme ve bu konuda kesin bir sonuca varma meselesinde. Öyle ki dinin beşeriyet için dünyada sorulmasa da ahirette sorulacağı hayati önemdeki hakikatlerden olacağını takdir etsek de biraz önce dile getirdiğim mükellefiyetlere muhatap olsunlar. Bunun yanında görevleri daha uzun senelerin mutluluğunu kazanacağı okul dönemindeki görevlere (ödevlere) benzemiş olsun.

Ben onların bu tarz ve de kendisine gelen peygambere itiraz eden ve mucizesini görmekten yüz çeviren bir ümmetin itirazına benzeyen itirazlarını bilmiyor değilim. Ben onların bu halini bilmiyor değilim. Ama onlar iki yönden benim cevabımı bilmiyorlar:

Birincisi: İnsanlardan maişetini temin etmede ve hayatın zaruri ihtiyaçlarını karşılamada mücadele ile meşgul olanlardan çeşitli ilim dallarında uzmanlaşmaya, farklı diller öğrenmeye vakit bulanlar nasıl buluyorlar? Bu türden insanlar, insanların tamamına göre az olsa da sayıları kalabalık ve çoğunlukla zenginler ve onların çocuklarında münhasır ise din işlerini inceleyenler ve dini meseleleri derinlemesine ele alanlar da bu derecedeki azınlıktan olsunlar. Ancak şu şartla: Bu görev din adamlarıyla sınırlı olmasın. Bilakis elit kesimin bütün sınıflarında yaygın olsun. İslâm da sanki sadece sarıklı müslümanların (din adamlarının) diniymiş gibi kalmasın. İslâm ile meşgul olmak ve hukukunu müdafaa etmek görevi onların da görevi olsun. İşte bu şartlara riayet edildikten sonra dinin uzman taife tarafından incelenmesi herkes tarafından kabul edilmiş, inceleyenlerin vardığı sonuçlar diğer meselelerde olduğu gibi herkes tarafından amel edilen meseleler olur.

İkincisi: Bugün dini inkâr edenlerin din gününde çekecekleri azaplardan sarf-ı nazar edecek olursak -nitekim onlar kendilerini bugünden sarf etmişlerdir- onlar da benimle beraber, dünyadaki yarışta diğer milletlerden geri kalmamaya çalışan, varlığını, şerefini, vatanını ve bağımsızlığını korumadaki görevini hakkıyla ifa etmeye gayret eden her millet için ahlâkın vazgeçilmez olduğundan şüphe etmezler. Bu itirazları ileri sürenler dini inkâr etikleri gibi ahlâkı inkâr edebilirler mi? Yahut bu konuda boş vakit bulabileceklerini inkâr edebilirler mi? Yoksa Mısır şairinin dile getirdiği şu musibeti inkâr mı edecekler?

Muhakkak ki milletler ahlâkları var oldukça vardırlar.
Şayet ahlâkı kaybederlerse, onlar da yok olur.

Ahlâkı ayakta tutan unsurlar içinde dine denk olacak bir şey de yoktur. İnkârcılar ahlâkı düzelten bilim ile dine ihtiyaç kalmayacağını iddia etseler bile. Çünkü dini hassasiyet diğer bütün hassasiyetlerden güçlüdür. Şöyle ki dinin tesiri hem zâhir hem bâtını kuşatan cezalarla teyit edilmiş maddi, kanuni bir tesirdir. Buna karşın bilimin etkisi sadece edep yönünden, hükümet kanunlarının etkisi de zâhir ile sınırlıdır. Gelişmiş toplumlarda eğitimin herkese ulaşmasının onları caydırıcı kanunlar koymaya muhtaç bırakmadığını görüyorsunuz. Hâlbuki dini yaymak eğitimi yaygın kılmaktan çok daha kolaydır. Ayrıca Spencer "bilimsel ahlâk"ı inkâr etmiştir. Henri Poincare *"Yeni Fikirler"* kitabında şöyle der: *"Ortada bilimsel ahlâk diye bir şey yoktur ve olmayacaktır. Bilim, ahlâka ancak araç olarak yardımcı olur."* Fichte de din ile ahlâk arasında telazüm olduğunu görmüş ve şunu demiştir: *"Ahlâk olmadan din hurafedir. Din olmadan da ahlâk abestir."*

Kant da ahlâk için din dışında bir güvence görmemiştir. Hatta bu filozof, Allah'ın varlığını ispat eden bütün delilleri -daha sonra arz edeceğimiz üzere- tenkit etmiş daha sonra imanı, ahlâk delili üzerine kurmuştur. Neredeyse, ahlâkı korumak için ona duyulan zaruri ihtiyaç olmasa Allah'ın varlığını inkâr edecek olmuştur. Allah'ın varlığını inkâr edenlere en çok yakışan sıfatın "ahlâkı inkâr eden" olduğu kanaatine varmıştır. Her ne kadar onun ahlâk delilini Allah'ın varlığını ispat konusundaki diğer nazari delillere tercih eden bu kanaatini yeri geldiğinde bu kitapta tartışacak olsak dahi...

Son itirazlarına verdiğimiz cevabın özeti şudur: Dine dayanmadan dünya işlerinin ıslah, mümkün olmayan çağrıdır.

Yine ben bununla beraber kendini dindar gösterenlerin -kalplerinin özünde dini ikrar etmeseler bile- milletlerin ahlâkının din aracılığıyla korunması gerektiği konusunda bana göstermelik şekilde ayak uydurduklarını da bilmiyor değilim. Onlar bana *"din vakıaya dayanan bir hakikattir, sadece toplumsal bir ihtiyacı karşılamak için yoktur"* kanaatimde muhalefet etmektedirler. Onların nezdinde din, ahlâka ulaştıran bir yol ve toplumun ıslahı için bir zaruret olması kabilinden kabul edilir. Ben de bu anlayışın biraz önce zikri geçen kendisini de imanlı olmayan bu topluluğa mensup olmaktan tenzih ettiğim Kant'ın mezhebi olmadığına dikkat çektikten sonra onların bu bozuk anlayışını tenkit ediyor ve bunda ne dinin maslahatı ne de ahlâkın maslahatı için herhangi bir teminat görmüyorum. Çünkü bunun manası -bir düşünseler- din, toplumun ahlâkının üzerinde kaim olduğu bir esas olarak alınan ve bu yönden kendisine tutunulan bir yalandır. Ancak bu yalan ahlâka esas teşkil etsin diye doğru sayılır, bilakis doğru olduğuna inanılır. Ahlâk da bozuk bir temel üzerine

kurulmuş olmaz ki kendisi de bozuk olmasın. Başka bir ifadeyle ahlâkın başında ve temelinde ona aykırı olan ve her türlü fesadın ve kötülüğün başını çeken yalan işlenmiş olmasın. Bu ifadenin manası, ahlâkı tenakuz üzerine bina etmektir. Çünkü bu anlayışın tahlilinden çıkan sonuç şudur: Kişiden, dinin hurafe olduğunu bilmesine rağmen onun hakikat olduğuna, ahlâkın üzerine bina edileceği en üstün en sağlam temel teşkil ettiğine inanmasını istemektir. Böylece bu kişi, dininde ve ahlâkında başkalarını aldatmış olur. Ancak şunu belirtelim ki, hurafe hakikat sayılmakla hakikat olmaz, yalan da doğru sayılmakla doğru olmaz. Bilakis böyle bir yalan cehl-i basit, cehli mürekkep kısımlarında olduğu gibi basit yalandan mürekkep yalana yükselmiş olur. Ki mürekkep, iki kısmın daha katmerlisi daha kötüsüdür. Öyleyse bu izahtan ve de ahlâkı din üzerine bina ettikten sonra dininde samimi olanın ahlâkında samimi olacağından dini bozuk olanın da ahlâkının bozuk olacağından kurtuluş yoktur.[3] Bu izahın manası, onların iddia ettiği şekliyle dinin içtimai bir zaruret olması onun hakikatlerden bir hakikat olmasına dayanır. Yoksa bu din o zaruretin ihtiyaç duyduğu hususu hakkıyla eda etmeye yeterli gelmez. Hal böyle olunca onların bu iddiaları, dinin sabit hakikatlerden biri olmadığını itiraf etmekle beraber zıtları bir araya cemetme kabilindendir. Yani kendi kendiyle çelişmektedir.

Ahlâk ile dinin esasına inanmamayı cemetmeye çalışanların bu şekilde yolları kesildikten sonra şunu demekten başka bir şey kalmamaktadır: Avâm insanların dindar ve dinlerinde ihlaslı olmalarının gerekli olduğunda sana muhalefet etmiyoruz. Halin böyle olması elit kesimin işlerin hakikatini bilmesine mani değildir. Bilakis onların görevi bu bilgilerini açığa vurmamaları ve ümmetin inancına saygı göstermeleridir.[4]

Ben de diyorum ki: Elit kesimin dine zıt olarak bildikleri hakikat hangi hakikattir? Onların bu bilgileri, araştırmaktan ve münakaşa etmekten yüz çevirmekle beraber dini hakikatler hakkındaki cehaletten ibaret değil midir? Eğer yüz çevirmiyorlarsa ben onları bu kitabı mütalaa etmeye ve benimle münakaşa etmeye çağırıyorum. Dini anlayış konusunda elitlerin avâmdan ayrılmaları evvela batının maruz kaldığı sonra da doğunun onu taklit ettiği daha sonrasında taklit ettiği merciden daha derine düştüğü çaresi olmayan, amansız hastalıktır. Öyle ki ümmetlerin tabakaları arasında zenginlerle fakirler arasındakinden çok daha derin, çok daha tehlikeli uçurumlar aşmıştır. Aralarındaki sevgi ve merhameti de yok etmiştir. Avâm komünizmin tellallarına icabet etmekte ve zenginlerin mallarını çalmaktadırlar. Fakat bununla

3 Bu konudaki izahlarımızın hükmün üzerine bina edildiği çoğunluk hakkında olduğu kapalı değildir. Dolayısıyla dini olmadığı halde ahlâkı düzgün olanın farazi varlığı muteber değil.

4 Nitekim Üstad Ferid Vecdi İslâm dünyasında içinde inkârı gizleyen elit kesim hakkında dile getirmiştir.

beraber fakirlikten kendilerini insanlara merhametli olmaya, haklarını gözetmeye davet eden, akıl ve mal yönünden farklı tabakaları arasında insani, doğru, samimi bir kardeşlik oluşturan dini kaybettikleri için insanları aldatmayı zeki insanların tabii hakkı olarak gören elit kesimin esaretinden kurtulamamaktadırlar[5]. Okuyucuyla *"dini bozuk olanın ahlâkı da bozuk olur"* şeklinde vardığımız kaideye bağlı olarak bu hastalığın teşhisi şudur: Muasır elitler (hâssa) kendileriyle avâm arasında ahlâkı paylaştılar. Avâm için din üzerine kaim olan samimi, dürüst ahlâkı, kendileri için de bozuk olanı tercih ettiler.

Beşeriyetin dünyasının ve ahiretinin maslahatı için Allah'a imanın ve dinin gerekli olduğunu ispat eden ikna edici bu cümlelerin hepsinden sonra diyorum ki: Şüphe yok ki bilimin insanlık nezdinde onu bırakıp başka bir meşgaleyle oyalanmasını caiz kılmayacak bir değeri ve önemi var ise bu durumda Allah'ı ve O'nun varlığının vücubiyetini bilmek beşeriyetin bütün ilimlerinin ve marifetlerinin başında yer alması gerekir. Şöyle ki, O'nun varlığını takdir etmemiz halinde bu ilimler kendilerine hidayet bulan akıllarla beraber O'nun kerem hazinelerinden gelmiş olur. Onun varlığını ikrar etmemek de tasavvur edilebilecek ve de edilemeyecek derecede bir sû-i edep ve iyiliğe karşı, nankörlük olur.

İnsanı diğer tabii varlıklardan ayıran ve üstün kılan akıl... Öyle ki Chateaabridand: *"Şüphesiz ki insan metafizik bir canlıdır"* der. Evet, akıl, sahibinden kendini tabii varlıklar uğrunda -öyle ki bütün mesaisini, meşgul edecek tek derdi olacak şekilde- harcamamasını ister. Bilakis zamanından -ne kadar meşgul olursa olsun- en değerli dilimini varoluşunu, nereye gideceğini, havasını soluduğu ve izlemekle gözünün doyurduğu bu atmosferi düşünmeye (tefekkür etmeye) ayırmalıdır. Birimiz bir sabah uyanır uyanmaz kendini daha önce görmediği ve de olabilecek en büyük, en geniş ve en eşsiz yapıda bir kalenin, sarayın üzerinde görse dehşete düşeceğinden ve ilk araştıracağı, soracağı hususun *"bu sarayın sahibinin kimdir?"* olacağından şüphe yoktur.[6] Böyleyken bu âlemin düşünenlerin tasavvurlarının üzerinde olan muaz-

5 Bolşevizm'den önce esaretinden şikâyetçi oldukları Kapitalizme nazaran Bolşevizm, gücü hükümetin tekeline vermekte, böylece esaret altındaki fakirler üzerindeki tahakkümü birden fazla olan kapitalistlerden daha geniş ve daha katı olmaktadır.

6 Üstad Ahmed Emin Bey *es-Sekafe* s.346'da *"el-Hayatu'r-Rûhiyye"* ünvanıyla yayınlanmış bir makalesinde şunu söyler: "Çok güzel bir ev. Güzelliği, şaşaası seni senden alıyor. Eski, tarihi olması da ona bir saygınlık katmış. Mimarının ne derece sanatkâr biri olduğunu kanıtlayan bir şaheser. İçine geriyorsun, Binası seni etkilediği gibi içindeki tasarımı da etkiliyor. Her odası birbiriyle uyumlu şekilde ve çok güzel döşenmiş. Evin her tarafı güzel aksesuarlarla ve eşsiz süslerle süslenmiş. İnsanların bu evi anlatırken dile getirdikleri vasıflar, mimarın kendi eserini, sanatkârın kendi sanatını, aşığın maşukunu anlatırken kullandıkları vasıfları aşmaktadır. Hepsi de güzelliğinde ittifak etmişlerdir. Ancak onlar bu evle alakalı bir hususta büyük bir ihtilaf yaşamaktadırlar. Bir grup diyor ki: Evde gömülü bir define

zam binası geniş sınırları, yüksek tavanı, bir malikinin araştırmasına ihtiyaç bırakmayacak şekilde midir? Sonra bu bina nasıl ve hangi yoldan gelmiştir? Onu getiren kimdir? Aynı şekilde, onun bu dünya hayatına gelişi... Onu buraya getiren kimdir, gelişi de hangi yoldan olmuştur? Temyiz çağına geldiğinde insanlardan işitmeseydi. Onu bilir miydi? Annesinin karnından çıktığını duyduğunda neden dehşete düşmedi? Nutfe olarak anne rahmine düşmesi, sonra annesinin karnında o nutfeden gelişmesi onu ikna etmemeli ve asıl kaynağını bulmayı araştırmaktan alıkoymamalıdır. Bu var oluş en büyük mucize olduğu için layık olan Üstad Ferid Vecdî Bey'in bunu inkâr etmesidir. Çünkü her şeye kadir olan bir var edeni olmadan var olması imkân-

---

var. Nerede olduğunu bilmiyoruz fakat var olduğundan eminiz. Bu define de çok büyük kıymeti haiz. Öyle ki ev de içindekiler de onun yanında bir şey etmez. Ona ulaşan yahut bir miktarına sahip olan gerçekten çok şanslı biridir. Evin sadece görüntüsü ve içindeki eşyalarla alakadar olan ise işlerden sadece zahirini idrak etmiş demektir. Diğer bir grup ise şöyle der: Bu sözler hayal ürünüdür. Evde gördüğümüz, dokunduğumuz şeyler dışında herhangi bir şey yoktur. Hak budur bundan başka hak da yoktur. Defineye gelince biz var olduğuna inanmıyoruz. Çünkü bir delili yoktur. Bilakis bu, evvelkilerin söylediği sonradan gelenlerin de onlardan miras aldığı kuşaktan kuşağa aktarılan sözlerden ibarettir. Biz duyularla (idrak edilenden) başkasına da inanmayız. Bizim defineye inanmamızı istiyorsanız onu bize apaçık gösterin. Definenin varlığına inananlar baş başa kalınca da o defineyi hangi yolla bulup çıkaracaklarında ihtilaf ettiler. Bir grup dedi ki: tütsüler yakalım, efsunlar okuyalım ki define açılsın. Bir başka grup şöyle dediler: Bu ancak büyü ile kum (remil) falı açtırmakla bulunur. Bir başka grup ise bütün bu söylenenlerle alay edip şunu dediler: Defineye ulaşmanın yolu nefsi terbiye etmekten, onu arındırmaktan ve duygularını canlı tutmaktan geçer. Öyle ki her şeyi yansıtan parlak bir ayna halini alır. İşte o zaman define de orada yansıyacaktır." Ardından (Üstad Ahmed Emin) devamla şunu söyler: "İşte maddi hayat ile ruhani hayatın örneği, ruhani hayat içinde bulunan hak ve batılın da örneği budur, bu şekildedir." Üstad belirli yerlerinde beğenilmeyi hak eden bu makalesini şu sözleriyle bitirir: "İnsanlar; evde hiçbir hazine yoktur diyenler... Evde hazine vardır ve buna tütsülerle, efsunlarla ulaşılır, diyenler haline geldiler. Ne bu iddia ne ötekisini onları itminana ulaştıracak değildir. Onlar hala, akıllarına ve duygularına uyumlu olacak şekilde onları defineye ulaştıracak kişiyi beklemektedirler." Ben de diyorum ki: Üstad ev sakinlerinin nerede olduğu bilinmeyen bir definenin varlığı yahut evde gördükleri ve dokundukları dışında hiçbir şeyin bulunmadığı konusundaki ihtilaflarıyla insanların görünen bu kâinatın arkasında bir varlığın var olup olmaması konusundaki ihtilafını kast etmiştir. Bu varlık da iman ehlinin varlığını ikrar etikleri, materyalistlerin ve tabiatçıların ise varlığını inkâr ettiği Allah'tır. Ancak Allahu Teâlâ'ya dair misal verirken makul ve münasip olan bu misalin ev hakkında tasarrufta bulunan, giren çıkan herkesin bütün amellerini, onlar onu görmeksizin gözetleyen razı olduğu kimselere de bundan başka daha büyük daha şaşaalı bir ev vaat eden "ev sahibi" ile temsil etmesiydi. Nerede gömülü olduğu bilinmeyen bir define ile örneklendirmek değildi. Çünkü hazinenin kıymeti ne kadar fazla olursa olsun, ev ve evin sakinleri üzerinde bir tasarrufta bulunması tasavvur edilemez. Bilakis evi inşa eden sahibi olsun üzerinde tasarrufta bulunur. Evde içinde define bulunmadan da olur, ancak sahibi olmadan, mimari olmadan olamaz. Ayrıca mü'mine defineye ulaşmadan sadece varlığına iman etmek, gaybın ardından Allah'ın varlığına iman etmenin faydalı olduğu şekilde faydalı değildir. Dolayısıyla Allahu Teâlâ'yı anlatırken define ile temsil etmek birçok önden uygun değildir. Ancak Mısır'da ruhani hayata dair açıklamalarda dahi akıl ve fikrin her şeyden çok mala sürüklenmesi Üstadı böyle bir temsil getirmeye sevk etmiştir. Bu makalede tenkit ve itiraza en çok mahal veren taraf da yazarının iman edenlerin Allah'a iman vesilelerini hurafecilerin hurafeleri veya tasavvuf ehlinin riyâzâtı ile sınırlı tutması, Kelam âlimlerinin aklî ve mantıkî delillerini ihmal etmesidir. Okuyucu kitabımızın mukaddimesinde başka bir münasebetle Üstad Ahmed Emin Bey'in Kelam ilminin hakkını takdir etmeyenlerden olduğunu öğrenmişti. Orada da cevabı verilmiştir.

sızdır. Emsalinin çok olması ne mucize olmasına ne de inkâr edilmesine manidir. Bilakis emsalin çokluğu ikinci bir mucizedir. İnsanın o basit nutfeden bir var edeni olmadan, kendi kendine meydana gelen bu var oluşun farkına varmadan kendi kendine var olması akıl nezdinde imkânsızdır. Öyleyse onu var eden, onu bu kâinata getiren kimdir? Ayrıca geldiği bu varlık âlemini var eden kimdir? Herhalde geleni ve geldiği yeri var eden, birdir, hiçbir ortağı yoktur!

İşte bu düşünce, şayet insan bu âleme kendisini var edeni düşünmenin, onun idrak etmenin şanından olmadığı çocuk yaşta bu âleme gelmeseydi zihnini her şeyden çok meşgul edecek mesele kesinlikle bu olurdu. Düşünebilecek yaşa ulaştığında ise bu âlemle olan tanışıklığı eskimiş ve üzerinde düşünmemeye alışmış olmaktadır. Böyle olmasaydı akıl sahibi her kişi, bu acayip ve şaşırtıcı konumunu araştırmadan aklı onu rahat bırakmazdı. Aynen bir sabah kendini uçsuz bucaksız büyük bir memlekette yahut daha önce görmediği bir sarayın içinde gören kimse gibi... Bununla beraber büluğ çağına ermesi ve cinsel duygusunu keşfetmesi onun için bu âleme yeni bir doğum ve yeni bir geliş mesabesindedir. İşte o zaman anne-babasını son tahlilde farkına varmadıkları bir noktadan insan türünü devam ettirmek için girdikleri ilişkiye sevk eden gizli ve kuvvetli etken, saik üzerinde düşünmelidir. Ayrıca bu duyguyu, garizeyi var eden onlar değildir. Bilakis vakti geldiğinde bu duygunun içlerinde var olduğunu gördüler. Peki, bu duyguyu var eden ve nefsimize yerleştiren kimdir? O **"Kendileriyle ülfet edesiniz diye sizin için kendi cinsinizden eşler yarattı, aranızda kendi cinsinizden eşler yarattı, aranızda sevgi ve merhamet var etti. Şüphesiz bunda, düşünecek bir kavim için ayetler vardır"** *(Rum, 21)* olan değil midir[7]?

İşte bu -yani büluğ çağına ermek- (kişinin) varlığını, kendisi var edeni, kendisinin bir bilgisi ve iradesi olmadan gelmiş olduğu bu âlemi bina edeni bir insan olarak tefekkür edeceği vakittir. Bundan dolayı da İslâm şeriatı onu mükellefliğin başlama noktası kabul etmiştir. Dolayısıyla yiyip-içip yaşamaya elverişli kılınan yeryüzünde gezinen gündüzlerini maişetini kazanmakla geçiren, geceleri de rahat uyuyan... Bütün bunları da varlığını, var edenini araştırmadan yapan kendisinin de gelmiş olduğu âlemini yeriyle-göğüyle bizim yerküremizden milyonlarca kat daha büyük olan güneşin bile yanında küçük kaldığı yıldızlarıyla ona (yaratana, var edene) ihtiyacı olmadığını iddia eden... Yahut bu hususdaki apaçık delilleri kavramayıp şüphe üzere yaşayan kimse anne-babasının kim olduğunu bilse de buluntu (sokak çocuğu) bir çocuktur. Dilersen de " anne-babası tarafından bulunmuş" diyebilirsin.

7 Kadının erkek nezdindeki konumunu bu ayetten daha güzel daha beliğ ifade edecek bir söz bulunamaz.

Özetle insanın en şerefli ayrıcalığı olan akla ortak olan din -öyle ki batılı birçok filozof "insan"ı, "dini olan canlı varlık" şeklinde tarif etmişlerdir.[8] Nitekim (dinin) başında da insanın, kendisini yaratanı ikrar etmesi, nefsi üzerinde bütün hâkimiyetlerin üstünde onun hâkimiyetine boyun eğmesi, bütün emirlerin üstünde onun emrine amade olması gelir... İşte dinin kişinin kalbindeki konumunun şüphenin uzaklaştırdığı, yakınlık bağından doğan şefkatin yakınlaştırdığı zelil, yanaşma konumunda olması, onun hakkındaki tefekkürünün -o da oluyorsa- kendisini ıstıraba ve de ne iman üzere mutmain ne de küfrünü sarahaten söyleyebilen bir kararsızlığa sürüklüyor olması, bundan dolayı da sürekli hayretler içinde kalması yahut konusunu kapatması hak ve batıl adına hali ne olursa olsun aldırış etmemesi... Aynen çağdaş medeniyet mensuplarından bazılarının yakını olan kadınları kıskanma duygusunu yok etmek için nefsi terbiye etmesinin ağır gelmesi...[9] Her ne kadar bu hususta nefsini hoşgörü, göz yumma ve geniş meşrepli olma üzerine terbiye etmeye çalışanlar hakikatin aksine davranıp bunu hürriyet olanak isimlendirseler bile durum böyledir. Ancak fıtratı bozulmamış şerefli insan, fıtratında bulunan ve dinini ve dünyasını ilgilendiren yüksek şeref hasletlerinden dolayı kor ateş üzerinde durmaya razı olur da bu tür bozuk anlayışları kabul etmez. Bu tür anlayışlara karşı mücadeleyi de en büyük cihat kabul eder.

8 Paris üniversitesinde felsefe hocası olan Auguste Sbatier **"Din Felsefesi"** kitabında şöyle der: Diyanet insandan ayrılmayan vasıflardandır. Şu derecede: İnsan kendini insan yapan temel unsurlardan ayrıldığına (yani insan olma vasfını kaybettiğine) hükmeder, nefsindeki bütün insani özelliklerin yok olduğuna inanırsa ancak o zaman dini kalbinden söküp atmış olur.

9 Gibi şerefli insana ağır gelmektedir.

İSLÂM İLE HRİSTİYANLIK

İlk bölümün ana konusuna girmeden ele alacağımız iki meselenin, ikincisi İslâm ile Hristiyanlık arasında bazı yönlerden karşılaştırma yapmaktır. Her ne kadar bu konu kitabın ana konularından olmasa da... Şöyle ki Şeyh Muhammed Abduh, Üstad Farah Antun ile arasındaki münazarada -nitekim bu kitabımızı o münazaranın yeniden açılması olarak değerlendiriyoruz ki daha önce bu hususu zikretmiştik- Hristiyanlığa yüklenme yolunu tutmuştur. Onun bu tavrı da hasmının şöyle demesine yol aşmıştır:

"Bu çağda İslâm'ın, Hristiyanlığın, Yahudiliğin, Budizmin, Konfüçyüsizmin, Putperestliğin gerçek düşmanı artık bunlardan değildir. Bilakis dışarıdan bir düşmandır. Bu düşman, yeni medeniyetin ortaya çıkardığı yeni bir düşmandır. Bu amansız düşman, dinlerin birbirleriyle çatışmasından keyif almakta, birbirlerini tekfir etmeleri, birbirlerinin inançlarını kötülemeleri mutluluktan yüreğini soğutmaktadır. İşte bunların hepsini(bütün dinleri) eşit şekilde tehdit eden, birini yıkmaya gücünün yetmesi halinde geriye kalanları da şüphesiz yıkacak olan bu düşman, sadece akla dayalı araştırmalar üzerine inşa edilmiş olan maddeci (materyalist) ilkelerdir."

Şeyh Abduh kendisi bu konuya girmeseydi ayrıca tartıştığı zatın Hristiyanlığı eleştirmesini ayıplayan ve bu çağda bütün dinlerin gerçek düşmanına işaret eden hasmını bu konuya dâhil etmeseydi... Daha sonra da çok geçmeden bu amansız düşmanla bir olup kendisinin de tartıştığı zatında içinde bulunduğu dinlere saldırmasaydı ben bu konuya girmeyecektim. Onun düşman tarafına geçmesinin sebebi dini olan Hristiyanlığın müdafaa edilmesinin mümkün olmamasıydı. Ancak o (Farah Antun) kendi dinini savunmaktan aciz kalınca gelen belayı genellemekle teselli olmak istedi.

Sonra münazaranın bir tarafı olan Üstad akla dayalı araştırmalar üzere inşa edilen materyalist prensiplerle yıkılma tehdidine maruz kalmakla bütün dinlerin eşit olduğunu görmekle adaletten sapmıştır. Çünkü bu prensipler onun dediği gibi akla dayalı araştırma üzerine inşa edilmiş ise İslâm bunlardan korkmaz. Ancak zikredilen prensipler makul sınırlarının dışına taşarsa o zaman sadece İslâm'la değil aklın kendisiyle bile ihtilaf eder. Bu durumda da İslâm yine ondan korkmaz.

Evet, ortada akla dayalı her araştırmadan korkan bir din vardır. O da Hristiyanlıktır. Aslında Şeyh Abduh ile hasmı arasındaki münazarayı yeniden başlatırken Şeyh Abduh'un izinden gidip Hristiyanlığa yüklenmeyi istememekle beraber bu-

gün iki sebepten dolayı Hristiyanlığı ele almaktan başka yol görmüyorum. İki sebepten ilki: Kendini bütün dinleri koruyormuş gibi gösteren Şeyh'e münazara eden Üstadı onun Hristiyan olması, dinlere amansız bir düşman olarak saydığı materyalist prensipler silahıyla bütün dinlere karşı olmasına mani olmamıştır. Üstadın bütün dinleri eşit değerlendirmesi Hristiyanlık ile diğer dinler özellikle de İslâm- arasındaki farkı ispat etmemizi nasip kılmıştır. İkincisi: Hristiyanlık özelde Müslümanlara genel olarak da insanlığa zarar vermiştir. Şöyle ki: Kader, son asırlarda Batılıların diğer milletlere karşı bir gücünün ve galibiyetinin olmasını dilemiştir. Bu da onların eski zamanlarda Hristiyanlığa girmiş olmalarına denk gelmişti... İlim ve sanayide yükselmeye başladıkları zaman akıl adamları dinlerinin akıl ve bilimle uyuşmadığını gördüler. Başka bir din aramak onlara ağır geldi yahut meşguliyetlerinin çokluğu onları aramaktan alıkoydu. Özellikle de haçlıların İslâm âlemine saldırıları daha sonrasında ise Osmanlıların Hristiyan topraklarına yönelik akınları dönemine dayanan köklü düşmanlıktan dolayı aleyhine yürütülen propagandalar onları(Batılıları) özellikle İslâm'dan uzak tutmuştur.[10]

Dinlerinin akıl ve bilimle uyuşmadığını görünce her dinin de Hristiyanlık olduğunu iddia edince onlardan bazıları bütün dinlere karşı çıkmış ve insanları inkârcılığa çağırmıştır. Çoğu da kendine sade akıl üzere kurulu felsefi bir din edindi[11].

Paul Janet'in kitabını Türkçeye tercüme eden büyük âlimin[12] dediği gibi nübüvvet ve vahiy meselesinden yüz çevirerek ulûhiyet meselesini incelemekle ulûhiyet meselesini katlettiler. Neticesinde neredeyse -hakikatinin ne olduğunda ihtilaf etmekle beraber- Allah'ın varlığını ikrarda ittifak etmişlerdir. İnkârcı maddeciler ise varlıkları aşağılamak için bir problemden başka probleme yüzmüşler, hayatı, aklı,

10 Oryantalistler gibi İslâm'ı araştıran az sayıdaki Hristiyan ise İslâm'ı İslâm'a düşmanlıkla dolu gözler ve Hristiyanlık mantığının bozduğu akıllarla araştırmışlardır.

11 Binaenaleyh dinin makul olabileceğini ancak akli olmayacağını yani aklın incelediği konulardan olamayacağını söylemiştir. Çünkü tabiatı (yapısı) itibariyle ilahi olan dinin Allah nezdinden gelmiş olması gerekir. Bundan dolayı da Paul Janet **"Metâlib ve Mezâhib"** kitabında şöyle demiştir. *"Dinin üç temel özelliği vardır: Peygamber, Kutsal Kitap üçüncüsü de tabiat ve ahlâk ötesine nispet. Auguste Sbatier der ki: "Doğa dini (Naturaiche religion) din olmaktan uzaktır, din olma seviyesine ulaşamaz. Şöyle ki; bu tür dinler insanı "dua"dan mahrum eder. Böylece "Allah" ile "insan"ı birbirinden uzaklaştırır. Neticesinde aralarında hiçbir şekilde doğru bir bağ içten bir hitap (konuşma), herhangi bir alış-veriş olmaz. Ne insan üzerinde ilahi bir etki, ne de insandan Allah'a bir müracaat vardır. Bu dinin özünde derine indiğinde de bunun felsefelerin bir parça olduğunu Rasyonalizmin (akılcı anlayışın) baskın olduğu bir dönemde ortaya çıktığını görürsün. Rasyonalizm ise vahyi inkâr eden ve her şeyi akıl ile izah eden (illetlendiren) felsefi bir akımdır. Buna göre dinin üç esası tortudan öte bir şey değildir. Maddeci diyanetlerin hepsinin içinde erimiş olduğu potanın dibine çökmüş ruhu kalmamış bir şeydir."*

12 Bu âlim Elmalılı Muhammed Hamdi Yazır Efendi'dir. Tercüme ettiği kitabın adı **Metâlib ve Mezâhib**'dir. **(Mütercim)**

iradeyi doğal sebeplerle izah ederken içinden çıkılmaz bir karmaşaya düşmüşlerdir. Bu âlî mevcudat bir tarafa maddeyi oluşturan cüzleri birbirinden ayıran farkın ne olduğunu, bunların arasında hareketli yahut hareketsiz bağların ve münasebetlerin hangi prensip ile açıklandığını anlamamışlardır. Maddecilerden bunu kavrayanlar ise maddeyi yerinden kaymasın diye gökleri ve yeri kudretiyle tutan Allahu Teâlâ'ya isnat etmişlerdir. Dolayısıyla bugün "tek ilah" düşüncesinin Batılı bilim adamları arasında üstün ve baskın düşünce olduğunu daha önce izah ettiğimiz üzere peygamberlerin nübüvvetlerinde tasdik etmeksizin insanları tevhide davet etmekte tasdik eden bir düşünceye sahip olduklarını söylemeye bir engel yoktur.

Doğudaki Batı mukallitlerine gelince sanki onlara Batılılardan inkârcılara tabi olmak daha kolay gelmiştir. İster ilâhı inkâr edenler, ister peygamberleri inkâr edenler. Çünkü bu mukallitlerin İslâm hakkında hiçbir bilgileri yoktur[13] ve de öğrenmiyorlar. Batı felsefesinden bildikleri de kendilerine bu felsefeden başka bir yolla, bu alanda telif edilen kitapları seçerken doğru seçim yapmadan bir de bu seçimi yaptıktan sonra vakit ayırmadan ve derinlemesine okumadan bildikleri şeylerdir. Özellikle de bu felsefeyi okurken hakkı batıldan ayırt edecek müstakil bir fikre sahip değiller. Bilakis onların sahip olduğu Üstad Ferid Vecdî Bey'in Müslüman doğunun, batının bilimleriyle bağ kurup dininin masallar, efsaneler arasında durduğunu görünce hakkında söylediği şu hususdur: O (Müslüman doğu) buna karşı tek kelime edememiş, işin (buna karşı çıkmanın) teşebbüsten çok daha büyük olduğunu görmüştür.

Belanın kökü ise batının dini olan Hristiyanlığın akıl ve bilimle uyuşmaması doğunun da batıyı taklide boğulmuş olmasıdır. Batıda bilim ile din arasında batılıların dinin özelliğinden kaynaklanan bir çatışma mücadele vardır. Müslüman doğuda ise bu türden bir çatışma ve mücadele kendi dinleri olmasına rağmen İslâm'dan isim dışında başka bir şey bilmeyen batı mukallitlerinin kalbinde vardır. Onlar batılıların dinlerine karşı tavırlarını taklit ederek doğuda bu çatışmayı uydurmaktadır. Batıda biri din aleyhine bir kelime söyleyecek olursa mukallitler aynı kelimeyi İslâm'ın aleyhine kılmaktan geri durmamaktadırlar. Hatta Üstad Ferid Vecdî Bey'in açığa çıkardığı gizli inkârcılık, dinlerinin yani Hristiyanlığın akıl ile çalıştığını gören Batılıları körü körüne taklitten vuku bulmuştur. Bu mukallitlerin dirayetleri yahut cesaretleri onları daha önce zikrettiğimiz ilahiyatçı yahut inkârcı âlimlerin saflarına çıkmaya imkân vermemiştir. Bundan dolayı içten içe inkârcı olmuşlardır.

13 Bu hususdaki etkenlerden biri şu ki Mısır'daki bazı âlimler insanların kalbine Kelâm ilmine düşmanlığı soktu. Bu tür âlimlere ve onlara tabi olanlara bu ilmi hakkıyla okumak yerine ona düşmanlık etmek daha kolay gelmiştir.

HRİSTİYANLIĞI İKİ DEVREYE AYIRMAK GEREKİR

Hristiyanlığı efendimiz İsa Mesih *(aleyhisselâm)* Allah katından getirmiştir. O da İslâm ile aynıdır, akla, bilime ve sahih olan maddi prensiplere aykırı değildir. İslâm ile bu Hristiyanlık arasında da herhangi bir aykırılık yoktur. Buna dair Kur'an'ın biz Müslümanları vasfederken buyurduğu şu ifadeden başkaca sözümüz yoktur. **"Onlar ki sana indirilene ve senden önce indirilenlere iman ederler..."** *(Bakara, 4)* Bu konuda Şeyh Muhammed Abduh'un münazaradaki hasmı Üstad Farah Antun'la da konuşacak bir şeyimiz bulunmamaktadır. Ancak kitabımızın üçüncü bölümünde, *Menar* dergisinin sahibi Şeyh Reşid Rıza'nın *"el-Vahyu'l-Muhammedî"* kitabında girdiği İslâm ile Hristiyanlık ve Yahudilik arasında hangisinin faziletli olduğunu incelerken söyleyeceklerimiz vardır.

İkinci Evreye Gelince; Hz. İsa'dan sonra uydurulan, teslis inancına sahip ve İsa *(aleyhisselâm)*'ı nübüvvet mertebesinin üzerine çıkaran Hristiyanlık. İslâm bu Hristiyanlığa aykırıdır, akıl ve bilim de aykırıdır, hakiki olan ilk Hristiyanlık da aykırıdır. Bu Hristiyanlığı, indirilmiş olan ilahi dinlerden saymak ise makul değildir.

Buna dair en açık delillerden biri, Batılı filozoflar kendileri Hristiyan olmalarına rağmen nübüvvet konusunu incelemeye girmemişler, felsefenin konuları arasında ulûhiyet konusuna yer verdikleri, Allah'ın varlığını derinlemesine araştırıp neticesinde kiminin ispat edip kiminin inkâr ettiği şekilde nübüvvet konusuna yer vermemişlerdir. Diğer taraftan ahiret hayatı konusunu ele alıp felsefe konuları arasına alırken "peygamberin" varlığı veya yokluğu konusunda tek kelime etmemişlerdir. Hal böyle ise onların nübüvvet konusunu görmezden gelmelerinden ne anlıyorsunuz? Bunun tek sebebi *Metâlib ve Mezâhib*'in mütercimi büyük Türk âliminin dediği gibi *"onların Hristiyan olmalarından ve onların nesilden nesile aldıkları İsa'nın nübüvvetinin bir tür ulûhiyet yani akıl ve bilimin insan için kabul etmeyeceği bir husus olmasından başka bir şey değil midir?"*

Ben de diyorum ki: Üstadın *"dinlerin hepsi akla muhaliftir"* şeklindeki ilk iddiası İslâm gibi bazı dinler için doğru ve tutarlı olmayacağı gibi dinin akıl üstü olduğunu söyleyen iddia da aynı şekilde doğru ve iltifat edilecek bir iddia değildir. Mensup olduğu dinin akla muvafık olmadığını görüp kendine bir çıkar sebep arayarak "din, akıl üstü bir şeydir" diyen Hristiyan da bu iddiasıyla aklın mertebesinden hiçbir şeyi eksiltmemektedir. Bilakis aklın kabul etmediği dinini aşağılamış olmaktadır. Yine peygamberine ulûhiyet özelliklerinden bir şey izafe eden kimse peygamberini yüceltmiş olmaz. Bilakis Allah'ın hududuna teaddi etmiş, yüce makamına hakaret et-

miş olur. Hristiyanlardan dinle beraber ilim ve felsefe iddiasında olan herkes bu büyük hataya düşmektedir. Ancak onların nezdinde akıl, dine karşın kerameti elinden alınmış, sesi kısılmış olunca dini olmayan konumlarda dahi dinlerini aşağılamak onlara normal bir şey gelmiştir. Neticesinde akli delillere deneysel delillerden daha altta bir yer vermişlerdir. Bu hususta da Hristiyan ve Ladini batıyı taklit eden Müslümanlardan modern kültür sahipleri onların peşinden gittiler. Öyle ki *Ezher* dergisinin üstadı şöyle demiştir: *"Artık mantığın(mantık ilmi) insan üzerinde bir etkisi kalmamıştır."* Bu tavır ise İslâm'ın ve âlimlerinin yolundan başka bir yoldur. Zira onlar eni büyük ilmi ve felsefi konu olan "Allah'ın varlığı" inancını bilinen delili üzerine bina etmişler bu delilin akli ve mantıki delil olmasından son derece memnun ve mesrur olmuşlardır.

Hristiyanlık dinini muhafaza uğrunda akıl ve mantığı basit görmenin, aşağılamanın doğurduğu felaket İslâm ile sınırlı kalmadı, Hristiyanlığı da içine alan bütün dinleri etkiledi. Bunun sebebi her semavi dinin -Üstad Farah Antun'un dediği gibi- gözle görülmeyen Allah'ın varlığını ispatta aklî delile ihtiyacının zaruri olmasındandır. Bundan dolayı memleketlerin âkil diye bilinen insanları arasında inkârcılık yayıldı. Bunların bir kısmı da *Ezher* dergisinin Üstadın gizli inkârcı olduklarını ifşa etmiş olduğu Müslüman doğudaki elit yazar ve şairlerdir.

Aklın yeryüzünde sahip olduğu gücün zirvesinden düşmesinin ardından memleketlerin fikir adamları arasında inkârcılık yayıldı. Bu zatlar da aklı ayaklarıyla çiğnediler. Dolayısıyla aklın ilimler devletindeki liderliğinden düşmesinden doğan felaket dinlerle sınırlı kalmadı. Bilakis felsefenin kendisi de bu felaketten etkilendi. İlk olarak dinde yakın bağı bulunan tabiat ötesi felsefe hafife alınır oldu. Daha sonra da felsefenin hepsi bütün dallarıyla kendine itildi. Artık ilimler arasında sayılmaz oldu. İlim de manasından tahrif edilip hak ettiği konulardan çok hak etmediği konularda kullanılır oldu.

Aklı hafife alma felaketlerinin yaşandığı merhalelerde iş onunla sınırlı kalmadı. Bu durum şüphecilik (septisizm) akımının hem makulât (akılla idrak edilenler) hem mahsusât (duyularla idrak edilenler) alanlarında etkin olmasına yol açtı. Öyle ki Descartes'ın şüphecilik felsefesini yıkan *"şüphe duyuyorum ki kavrıyorum, öyleyse varım"* sözü yanlış anlaşılır oldu. Descartes'in felsefesi yanlış anlaşıldı ve "her şeyden şüphe duymak" ona felsefi bir metot olarak nispet edildi. Eğer bundan kasıt, hakkında kesin delil bulunmayan her şeyden şüphe etmek ise bu bakış Descartes ile sınırlı değildir. Bilakis bu, her akıllı insanın bakışıdır. Yok, eğer bundan kasıt mutlak olarak, hatta hakkında kesin delil bulunan her şeyden -şüpheci akımın iddia ettiği

gibi- şüphe etmek ise o büyük filozof bu akımı biraz önce de aktardığım gibi "şüphe"nin bizzat kendisi ile yıkmıştır. Yeri geldiğinde izahı da gelecektir; inşallah.

Başa dönelim: Batılı filozoflar, akıldan uzak ulûhiyete yakın hatta ulûhiyetle iç içe girmiş bu nübüvveti -ki bu onların dinlerindeki Hz. İsa Mesih'in nübüvvet tasavvurudur- hakkında inceleme yapma imkânı bulamayınca onlar sözü, Hristiyanlık dışındaki dinlerde bulunan sair nübüvvetlere taşıdılar. Bu ise şaşkınlık verici bir durumdur. Batılı filozofların araştırma ve incelemede farkına varmadan dahi olsa taraf-girlikten, (sübjektiflikten) maksatlı hareket etmekten kurtulamadıklarını göstermektedir. Bizler onların İslâm'a ve Peygamberimizin nübüvvetine iman ettiklerini söylesek dahi örneğin Hz. Musa'nın nübüvveti hakkında ne diyeceğiz? Zira Hristiyanların bunu da ikrar etmeleri gerekir. Nasıl olmasın ki... Hristiyanlık dini Tevrat'a ve İncil'e her ikisine birden davranmaktadır.

Sözün doğrusu Batılı filozoflar hiçbir şekilde nübüvvete inanmıyorlar. Bunun temel sebebi Hristiyanların nezdinde Hz. İsa'nın peygamberliğinin ulûhiyete karışmış[14] olmasından kaynaklanmıştır. O filozofların Hristiyan olması ise bu ancak görüntüde böyledir. Yahut İncil'de İsa'nın dilinden aktarılan nasihatlere duydukları saygı kadardır. Nitekim bu hususlar Üstad Farah Antun'dan aktaracağımız kelimelerde açıkça görülecektir. Bu Üstadın şu sözleri de bizim söylediklerimizin delil olmaktan uzak değildir: *"Filozoflardan akıl sahibi olanlar da dinden uzak tutmaya çağırmaktadır."* Bunun manası şudur: Akıl, bu akıllı filozoflar nezdinde dinleri kabul etmemektedir. Dolayısıyla dinleri kabul edenlerin kabulü, akli tarafından kabul edilememelerine bakılmaksızın olmuştur. Bana göre, dinler hakkında sarf edilen böyle bir söz, ne dinlerin maslahatına ne de bu sözün söyleyen o filozofların maslahatına bir sözdür.

İşte buradan kaynaklı olarak, Hristiyanlığın dinlere özel olarak da İslâm'a, filozofların kendilerine de zararı büyük olmuştur. Öyle ki onlarla dinlerin dayandığı nübüvvetleri inceleme, araştırma arasında engel olmuştur. Haliyle filozoflar Allahu Teâlâ'nın peygamberlerine indirmiş olduğunda uzak kaldılar. Yakından yahut uzaktan dine meyyal olanların kalbinde dinin yeri şüphelerin karanlıkları ile kuşatılmış kaldı.[15] Daha sonraları Allah'a iman etme zorunluğu ile beraber nübüvvet meselesinden ümidini kesmiş olan o filozoflar kendilerine felsefi, akli bir din aramaya ihti-

14 Evet, filozof Hegel onlardan ayrılmıştır. Hristiyanlıktaki teslis(üçleme) inancından kaynaklanan bir ile üç denk olması noktasındaki tezatı ikrar etmiştir. Bunun tafsilatı da gelecektir.

15 Onların bu tavırları Üstad Ferid Vecdî Bey tarafından takdir edildi. Diyor ki: Büyük filozof ilim adamları indirmiş şeriatlara tabi olmaya muhtaç değiller. Çünkü kendileri bizzat şeriat koyma makamındadırlar.

yaç duydular.[16] Bütün bunların kaynağı, Hristiyanlığı akıl ile uyuşturmaktan aciz kalmalarıdır. Öyle ki müteahhir filozoflardan Hamilton, Tansa La eski filozoflardan Guillame d. Occam, Montaigne ve Chardin taassup edip felsefeyi Lâedrici (bilinemezcilik) Hüsbanicilik (şüphecilik, septisizm) ile yıkmaya çalışmışlar ki yerine felsefeye yani akıl ve ilme aykırı olan Hristiyanlığı koysunlar. Nitekim *Metâlib ve Mezâhib* adlı kitabın Türkçe tercümesinin (65 ve 295 sayılı sayfalarında) bu husus böyle belirtilmiştir. Fakat onlar, Stuart Mill'in (s.295) dediği gibi dinin mutlak cehalet üzerine inşa edilemeyeceğini kaçırdılar. İşte Hristiyanlık ile Hüsbanicilik arasındaki bu münasebetten dolayı batılı filozofların felsefesinin uzun tarihleri boyunca Yunanlı filozoflar döneminde başlamış olan ve bizim de bu okurlarının ihtiyacına kâfi gelecek şekilde kitabın 1.Bölümünün 1. Konusunun sonunda ele alacağımız Hüsbaniciliğin (kuşkuculuk, septisizm) etkisinde kaldığını görürsün. Son asırlara kadar da kendini onun etkisinden kurtaramamıştır. Henüz tam da kurtulmuş değildir. Buna mukabil İslâm filozoflarının -onlardan kastım da Kelam âlimleridir- Hüsbaniciliği çürütmekte hiçbir tereddüt göstermediklerini kelam ilmiyle alakalı metinleri kaleme alırken sözlerine "eşyanın hakikati sabittir, bunlara dair ilim(mahiyetlerini bilmek) gerçektir. Sofistailere(safsatacılara) hilafen" şeklinde başlamışlar ve bu konuda icmâ etmişlerdir.

Hüsbaniye diye de anılan Sofistailer (safsatacılar) âlemin varlığını, varlığa dair bilgiyi (var olduğunu bilmeyi) inkâr etmektedir. Duyu organlarına ve bilgi edinme yollarından hiç birine güvenmezler. Tabii bir netice olarak da Allah'ın varlığını inkâr ederler. Zira varlığından Allah'ın varlığına delil getirdiğimiz kâinat onlara göre yoktur. Bu Hüsbanicilik pek tabii Hristiyanlığı da onların üç ilahını da inkâr etmektedir. Ancak Hristiyanlık mutaassıbı olanlar hüsbanicilikten dinlerine aykırı olan bilimi yıkacakları esasları aldılar, geriye kalan hususlara ise göz yumdular.

Hüsbaniciliğin varlıkların varlığını ikrarda temel dayanak olan duyularla çelişkileri akıl ile çelişkisinden daha şiddetli, duygu ve gözlem üzerine kurulu olan maddi bilimlerin ilerlemesinden önce de akıllarla beraber ilerleyip onları yanlışa sürüklüyorken Hüsbanicilik üzerine öldürücü darbeyi indiren bu bilimlerin ilerlemesi aklın kıymeti üzerinde de bir etki bırakmış oldu. Bu etkilerden de yeni bir takım yanlışlar doğdu. Kitabımızda yeri geldikçe her münasebette bu yanlışları anlatmaya çalışıyoruz.

16 Bildiğin üzere din de peygamber olmadan olmaz.

Burada üç temel husus vardır: İman, akıl ve duyular ve deneyler üzerine kurulu müşahede(gözlem). Dördüncü husus ise sadece akıl yahut onunla beraber gözlem üzerine sadece akıl yahut onunla beraber gözlem üzerine kurulu ilim.

Hristiyanlıkta iman akıldan, sade akıl üzerine kurulu ilimden ve akılla beraber gözlem üzerine kurulu ilimden ayrı yol tutar. İslâm'da iman ise, bunların hepsiyle uyumlu yol tutar. Buna -daha sonra geleceği üzere- gözlem üzerine kurulu ilim de dâhildir. İslâm, hiçbir dalında, türünde ilme (bilme) aykırı değildir. Kendi varlığını ispat için bilimi, maddi varlıkları (mahsusât) yıkmaya da ihtiyacı yoktur. Bilakis bilime düşman, mahsûsâtı inkâr eden Hüsbaniciliği çürütmek üzerinde durur.

Evet, orta çağlarda Hristiyan filozoflardan imanı akla karşıt gören ve onu aklın üstünde tutanlar oldu. Hatta son asırların batılı büyük filozoflardan "Kant" Allah'a imanı ispat etmesine rağmen Allah'ın varlığını bilmeyi inkâr etmiştir. Diyor ki: *"İman çoğu zaman ilimden daha kuvvetli olur."* Buna mukabil İslâm âlimleri, ilme yani delile dayanmayan iman bir şüphecinin şüphe sokmasıyla sarsılmakla karşı karşıyadır.

Batılı ilim adamları içinde ilim tarafını tercih edip Allah'ı inkâr edenler, ilmi hafife alıp Allah'ın varlığını inkâr edenler, peygamberleri ve ahiret yurdunu kabul etmeksizin Allah'ın varlığını kabul edenler bir de peygamberleri kabul etmeksizin Allah'ın ve ahiret yurdunun varlığını ikrar edenler vardır. İslâm âlimleri içerisinde bu anlayışlardan birini benimseyen yoktur. Ayrıca İslâm, zikri geçen akıl, ilim, deney ve duyulardan hiçbirinin hakkını, kıymetini inkâr etmez. İslâm felsefi bir din de değildir. Yani akıl tarafından konmuş değildir. Bilakis Allah tarafından konulmuştur. Ancak İslâm, felsefesi ve akıl ile bağı olan bir dindir.

Hristiyanlığın ise bir felsefesi yoktur. Paul Janet'in felsefe tarihine dair *Metâlib ve Mezâhib* adlı kitabını Türkçe'ye tercüme eden büyük âlim tercümesinin başına koyduğu kıymetli mukaddimesinde şöyle der: *"Avrupa'daki terakki Hristiyanlığının kar kulluğu ve kalbi duygular sınırında durmasının karşısında aklı, tamamen sönmekten kurtarmaya çalışması ile başlamıştır. Bu çaba Avrupa'da İslâm ile temastan sonra ortaya çıkan vicdanın tesiriyle meydana gelmiştir. Şu halde Avrupa medeniyeti çatlak, akıl ve duyguları birbirinden uzak bir medeniyettir.*[17] *Bu çatlak Avrupa'yı insanlık kemalinden mahrum bırakan ve belki bir gün gelip bugünkü binasını yıkacak olan yarasıdır. Bizler Avrupa'ya imrenirken bu yaraya bakıp korkudan tir tir titrememiz gerekir."*

17 Bu ayrılığı ve Üstad Ferid Vecdi'nin Avrupa'dan iktibas ettiği anlayışında, *Nur'ul-İslâm* dergisindeki makalesinden yaptığımız nakildeki sözlerde açıkça görmüştük.

Batılı filozofların dini Hristiyanlık yerine İslâm olsaydı onların dininin bir vadide felsefelerinin bir vadide ilerlediğini görmezdik. Memleketlerinde medeniyetlerinin yıkılmaya ve yok olmaya yüz tuttuğunu gösteren ahlâki ve içtimai başıboşluk egemen olmazdı. Bunların ilaveten -bize göre önemli olan da budur- bizden batılı Hristiyan anlayışı taklit ederek akılları ile kalpleri arasındaki İslâmi insicamı kaybeden muasırlar inkârcı olmazlardı. Sonra, şayet batılı ilim adamlarının dini İslâm olsaydı, felsefesinde onlara hakikat yolunu aydınlatacak ışık bulurlardı. Neticesinde felsefeleri günümüzdeki halinden daha yüksek daha sağlam olurdu. İslâm'daki Usûluddin ilmi onların bu ilme katacakları hizmetle daha zengin olacaktı. Onlar bu halleriyle de ona kısmen hizmet ettiler, desteklediler. Her ne kadar bu hizmet ve destek kasıtsız olmuş olsa da. Ben de bu kitapta delilimi izah ederken, davamı -yani İslâm davasını, yani tevhid dininin davasını- sağlam delillerle güçlendirirken onların sözlerinden istifade edeceğim. Okurumu da istifade ettiğim örneklere muttali kılacağım.

[Hristiyanlıkta Teslis Meselesi]

Üstad Farah Antun *-el-Camia* dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'un münazaradaki hasmı- *"İbni Rüşt'ün Felsefesi"* adlı kitabının reddiyeler bölümünde (s.189) şöyle diyor:

"Hristiyanlığın acayiplikler ve garabetler dini olduğunu İslâm'ın ise akıl dini olduğunu söylemekten maksat, üç unsuru esas olan teslis anlayışı ve Mesih'in Allah'ın oğlu olması meselesine işaret olabilir. Eğer bu sav doğru ise, yerinde ise bu gerçekten tebessümle karşılanmaya layık bir durum olur. Çünkü bizler, Müslüman kardeşlerimizden akıl sahibi olanların teslis meselesinin şiirsel tasavvuri bir meseleden ibaret olduğunu bildiklerini bilmekteyiz. Bu gün hangi cahil Hristiyan, "Allah üçün üçüncüsüdür" diyor. Bilakis onlar ulûhiyeti güneşe benzetiyorlar. İçindeki teslis (üçleme) ise zatı, ısısı ve ışığıdır. Biz bu benzetmenin filozofların anlayışına muhalif olduğunu inkâr etmiyoruz. Çünkü bu anlayış "bir ve tek" olanın çokluktan müteşekkil olmasını gerektirir. Ancak böyle olsa da çare nedir, ne yapmalı? Zira yaratıcının sıfatlarını tayin etmek istenen her yerde bu çokluk söz konusu olacaktır. İşte Gazali'nin kendisi ile Arap filozofları çarptığı o "çokluk". Bundan dolayı da Mutezile mezhebi ve o filozoflar, Yaratıcıdan sıfatları nefyediyorlardı. İlim, irade, kudret gibi sıfatları ona nispet etmeyi imkânsız görüyorlardı. Bu bakış doğru olduğu zaman tevhid, her ümmet ve her dinden nefyedilmiş olur. (Hiçbir ümmet ve dinde tevhid olmadığı ortaya çıkar). Hepsi de kaçınılmaz şekilde müşrik olur. Çünkü hepsi Yaratıcıya birbiriyle çelişen birden fazla sıfat ispat etmektedirler(!) Dolayısıyla temel ihtilaf sıfatların nefyi veya ispatı hakkındadır. Din mensubu olan Hristiyanlar, Yahudiler ve Hristi-

yanlar madem bu sıfatların ispatı konusunda müttefiktirler, artık bundan sonra onların arasında; bazıları "Allah'ın ruhu ve kelimesi" bazıları "Allah'ın sağı, arşı, kelamı" yahut başka bir şey demesinde bir fark yoktur. Şundan dolayı: Bu sıfatların hepsi tasavvuri, mecazi sıfatlardır. Ayrıca bu sıfatlar İbni Rüşt'ün (s.10, 9. satır) dediği gibi dini hayal etmeden başka bir yolla kavramayan avâm insanlar için zaruridir. Ayrıca insanların lügatleri de (bunu ifade etmekten) kasırdır. Dolayısıyla teslis meselesi bu açıdan hissi, tasavvuri (soyut) bir meseleden başka değildir. Bu hususa birçok Müslüman kardeşimiz de şahitlik etmektedir. Bunlardan biri de faziletli bir yazardır. El-Mevsuat dergisinde birkaç yıl önce bir şey yazdı. Biz de el-Camia dergimizin aynı yılın 12. Sayısında bu sözü nakletmiştik. Şöyle demişti: "Hristiyan, "baba, oğul, kutsal ruh" diyor. Hâlbuki bir ilahtan başka bir şey görmüyor. "Teslis meselesinde söylenecekler bunlardır. Bu izahla da iki fırkanın akıl sahipleri arasındaki engel zail olmaktadır. Geriye bir şey kalıyor, o da "Mesih'in Allah'ın oğlu" olması meselesidir.[18]

El-Camia dergisinin bu yıl Renan'ın "Mesih'in Tarihi" adlı kitabını yayımlamasaydı bu konuyu derinlemesine incelememiz gerekli olurdu. Ancak bu tarihi neşretmişken ve Doğu ve Batıdaki Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki yankısını görmüşken Mesih'in Allah'ın oğlu konusunu konuşmak hâsılı tahsil kabilinden olmuştur. Meselenin hakikati (özü) şöyle: Istılahi olarak İncil, insanları "Allah'ın evlatları" şeklinde isimlendirirken Kur'an-ı Kerim "Allah'ın kulları" diye isimlendirir. İncil'de bin defa geçmiş olan "Allah'ın oğulları" isimlendirmesine itirazın bir dayanağı varsa o zaman "Allah'ın kulları" şeklindeki isimlendirmeye de itirazdan azade değildir. Çünkü insan kimseye kul olmak istemiyor. Eğer Allah onu kul olması için yarattıysa o zaman ona (insana) zulmetmiştir. Evet, içinde Allah'ın ruhunu taşıyan insanın köle olmamayı istemesi bilakis hür olmayı istemesi hakkıdır.

Buradan ortaya çıkıyor ki itirazdan azade hiçbir isimlendirme yoktur. Dolayısıyla bu ıslahları olduğu gibi kabul etmek gerekir. Çünkü ıstılah olmaktan öteye gitmemektedir.

---

18 İslâm ile Hristiyanlık arasındaki engeller tafsilatlı olarak ele alacağımız bu iki mesele ile sınırlı değildir. Bilakis ortada bir engel daha vardır. İdraki çok kolay olmasına rağmen Üstad Farah bunu düşünememiştir. Burada bu noktaya özetle dikkat çekmeyi gerekli görüyorum ki eksik kalmasın. Ayrıca bu bahsi okuyanlar içinde yapılan izahları Hristiyanlara eziyet olarak değerlendirme ihtimali bulunanlara cevap olsun. Bu mani şudur: Biz Müslümanlar Hz. Mesih'in peygamberliğine iman ediyoruz. Onlar ise Hz. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'in peygamberliğine iman etmiyorlar. Bu durum Müslümanlar ile Hristiyanlar arasında, insaf etmeyen ve hakkı ikrar etmeyen taraftan sadır olan yaldızlı lakırdıların örtemeyeceği bir engeldir. Bunun eziyetine diğer taraftan gelen hiçbir eziyet eşit olmaz. Özellikle de bunu dile getirenin nasihat ve hakka irşad dışında bir maksadı bulunmuyorsa. Müslüman, Hz. İsa'nın ulûhiyetini yahut Allah'ın oğlu olmasını nefyederken bunları Hz. Muhammed'e ispat etmek için nefyetmemektedir. Buna karşın Hristiyan bizim Hz. İsa'ya ispat ettiğimiz nübüvveti Hz. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e ispat etmemektedir.

"Allah'ın oğulları" ifadesinden mecazi mana dışında bir şey kastedilmez. İçinde Allah'ın ruhunu taşıyan her Salih insan bu oğullardan olur. Onlar da (Hristiyanlar) bu oğulların en büyüğünün kendisinde Allah'ın ruhundan başkalarında bulunmayan özellikler toplanmış o yüce oğul olduğunu söylerler. İşte günümüzde dünyanın her tarafında önünde kayserlerin, kralların ve devlet başkanlarının eğildiği zat O'dur. Bundan başka Kur'an da Mesih'in Allah'ın ruhu olduğuna şahitlik eder. Şimdi bu şahitliği bırakıp delilimizi desteklemek, aradaki çatışma ve nefreti devam ettirmek için mecazi, avâmi isimlendirmeye mi tutunalım. Öyleyse her akıllı Müslüman bu dönemde biliyor ki aklı başında Hristiyanların Mesih hakkındaki inancı Kur'an'ın şahitliğini muvafıktır.

Bütün bu gerçeklerden üç husus açıklığa kavuşur:

***Birincisi:** Dinin akıl dini olduğunu söylemek her dine ve her akla aykırı bir sözdür. Çünkü akıl mahsusât (duyularla idrak edilen varlıklar) üzerine kuruludur. Bunların prensipleri dışında bir prensipte bilmiyoruz. Din ise "gayb" üzere kuruludur.*[19]

***İkincisi:** Hristiyanlarla Müslümanlar arasında tevhid, teslis, Mesih'in lahuti varlığı konularındaki ihtilaf akıllıları nezdinde bitmiş bir ihtilaftır. Çünkü iki fırka da kitaplarında teyit edilen hakikat üzerinde ittifak etmişlerdir. Onlardan hiç kimse de bu ihtilafı kışkırtmamaktadır. Ancak bundan özel maslahatı olanlar buna çanak tutmaktadırlar.*

***Üçüncüsü:** Dinler arasındaki üstünlük yarışı, o dinlerde bulunan edep ve fazilet hasletleri üzerinden olmalıdır. Çünkü şeriatların ve dinlerin temeli bunlardır. Bu edep ve fazilet hasletleri dışında kalan konularda bütün dinler birbirine benzer. Çünkü ilkeleri ve esasları ortak, kendileri de akla uygun değildir."*

Üstad Farah Antun'un sözlerini uzun da olsa olduğu gibi aktardık ki Hristiyanlığı müdafaa ederken mutlak olarak dinler hakkındaki anlayışı ortaya çıksın.

Şimdi sözlerinin muhtevasını kelamının tertibine riayet etmeksizin tenkide başlayalım.

Üstadın araştırma ve ilmi münazara karşısında Hristiyanlığın düştüğü zaafı, dünyanın güçlü Hristiyan kayserlerinin, liderlerinin taçları ile telafi etmeye çalıştığını gördük. Sonra onun kitabının 169. sayfasında ne yazdığını unuttuğunu gördük. O da; *"Avrupa'daki hükümdarlar ve liderler kendi amaçlarını gerçekleştirmek konusunda dine tekrar döndüler. Bu konuda gayeleri reayalarının can emniyetini sağlamak değildir. Bilakis tahtlarını yıkmasından korktukları sosyalist ve cumhuriyet ilkelerine karşı savaş-*

19 Üstad Farah Antun dinin üzerine kurulduğu "gayb"ı mahsusât karşılığında kullanmakla isabet etmiştir. Buna karşın Üstad Ferid büyük, vahim bir hata işleyerek vakıa (gerçeğin) karşılığında kullanmıştır.

mak için. Eğer bugün Avrupa'da kralların saraylarında -o krallar ki icraatlarıyla İncil'deki her satıra muhalefet etmektedirler- bize göre din, şahsi gayeleri gerçekleştirmek için alet olarak kullanılır, gerçekten yapısı ve fazilet hasletleri için istenir olmazsa değerinden ve vazifesinden çok şey kaybeder."

Ne acayiptir ki bu sözü söyleyen Üstad, Hristiyanlığa dinlerinde ihlaslı olmayan Hristiyan kralların taçlarından değer, şeref kazandırmak istiyor. Aynı sayfada da şunu söylüyor: *"Şüphesiz Avrupa dini bahsettiğimiz hususlar için alet olarak kullanıyor. Zira Avrupa siyaseti din üzerine değil, dini siyaset üzerine bina ediyor."* S.170'te de şöyle diyor: *"Demek ki din bu dönemde Avrupa'da sadece bir aletten ibarettir. Ancak bu sözü-haşa mutlak olarak kullanmıyoruz. Bilakis burada dinden kastımız hükümetlerin elinde olan, kralların saraylarında ağırlanan dindir."*

Ben de Üstadın dediklerine ek olarak diyorum ki: Şüphe yok ki, meydanı onlara boş bırakan ve Üstadın kitabında s.187'de geçtiği şekliyle *"insanlara karşı koymayın. Bilakis sağ yanağına tokat atana diğer yanağını çevir."* S.193'te de geçtiği şekliyle *"Hristiyan kişi bu dünyada saadetin imkânsız olduğunu bilir. Bundan dolayı hangi yönetici olursa olsun isterse putperest bir Romen olsun onu kabul eder"* diyen dinin, kralların ve onların hükümet adamlarının hevalarına uyumlu olduğunda şüphe yoktur. Ancak kralların üzerinde hâkim olmasını istemeyen, bilakis kendisi onların üzerinde hâkim olmak isteyen kitabında **"size kim teaddi ederse(saldırırsa, zarar verirse) siz de ona size teaddi ettiğinin misliyle karşılık verir. Allah'tan da korkun"** *(Bakara, 194)* buyuran yine: **"Sizlerle savaşanlara karşı siz de Allah yolunda savaşın. Aşırı gitmeyin. Zira Allah aşırı gidenleri sevmez."** *(Bakara, 190)* buyuran, Peygamberi de: *"Yaratana isyan hususunda mahlûka itaat yoktur"* yine *"cihadın en faziletlisi zalim sultanın huzurunda söylenen hak sözdür"* buyuran din, onlara uymaz.

Ayrıca İslâm, insanlar için zilleti, köleliği reva görmediği için devletler Müslümanların yaşadığı sömürgelerinde emin olmamakta başka ülkelerden daha çok darlanmaktadırlar. Kur'an'dan korkmakta, İslâm'a karşı içlerinde, onun izlerini bütün yeryüzünden silmeye çalışacak kadar düşmanlık beslemektedirler. İngiliz bakan Gladstone'un Kur'an hakkındaki sözü meşhurdur.

Birde şu var. Batılı hükümetler söz de Hristiyan, özde ise ladini (dinsiz)dir. Devlet adamları da ladinidir. Çünkü hükümetler içinde yer alan akıllı adamlar aklın kabul etmediği dini kabul etmezler. Bundan dolayı dini devletten ayırmayı tercih etmişlerdir. Batılıları sözde dindarlıkta taklit eden, ancak İslâm'ı bilmeyip onu akla uymama konusunda Batılıların dinine kıyas eden Müslümanlar, güçleri yetecek olursa İslâm ülkelerinde Batıda olduğu şekliyle dini devletten ayrı tutmaktadırlar.

Bu durum İslâm'ı nifak ile uyumlu olmaya götürürse bile...

Avrupa hükümetlerini Hristiyanlığa meyletmeye çeken ve İslâm'dan nefret ettiren -ayrıca İslâm ülkelerinde kurulan yeni hükümetleri de nefret ettiren- sebeplerden en önemlisi Avrupa toplumundaki kadının konumudur. Çünkü İslâm iki cins arasında bir engel koyar. Onları, insan nefsinin karşı cinsten bir şeyler umarak cezbedileceği bu cazibeye karşı durmasının zor olacağı açık-saçık şekildeki karışık yaşamayı meneder. Özellikle de insan bu özgür karışık hayata alışmış ve bu âdetin kucağında yetişmişken... Buna karşın Hristiyan Avrupa, bu karışık hayattan istifade etmeleri için kadınların ve erkeklerin önünü açmaktadır. Bu husus kiliselerde dahi olmakta Hristiyanlık da bunu gördüğü halde mani olmamaktadır.

"Kadın Konusundaki Görüşüm" adlı kitabımda (s.25) şöyle demiştim: Kadının örtünmesi tabii cinsel münasebetleri başıboşluğu düzenler, bu yönden de bu tabiata zıt gelir. Fakat aynı zamanda insanın yaratılışından gelen gayret ve şeref münasip olur ve bu yönden de insanın tabiatına uyar. Ancak gayret, şeref duygusu gücünü ruhtan alan bir garizedir. Cinsel münasebetlerdeki sınırlamalarından kurtulma arzusu ise gücünü cismani(bedeni) şehvetten olan bir garizedir. Bu garize açık-saçıklığa ve karışık yaşama teşvik ederken diğeri bundan uzak durmaya sevk eder. Bu iki kuvvet arasında insanın nefsinde devam edegelen bir çatışma, mücadele vardır. Batı medeniyeti birinci tabiata meyletti. Mensuplarını da kadınların açık-saçıklığından aldıkları tatlı hazdan, balolardan, merasimlerde ve gece hayatında iki cinsin karışık bulunup beraber olmaktan mahrum bırakmamaya karar verdi. Bu zevk ve hazdan istifade uğrunda ikinci tabiatı feda etti. Batılı erkek başkalarının kadınlarıyla aynı yerde bulunabiliyor -yanaklarına nispeten- ellerini öpüyor, yarı çıplak oldukları halde onlarla beraber oturuyor hatta kucaklaşıyor. Bütün bunları karısı, kız kardeşi ve kızına duyduğu gayretten vazgeçme karşılığında yapıyor. Onlar da başka erkeklerle aynı yerde bulunabiliyor, beraber oturup kucaklaşabiliyorlar. Kazandıkları karşısında kurban ettiklerinin sayısının az olduğunu görüyor. Belki de feda edeceği kimsesi de yoktur. Bu durumda yaptıkları kendisine tamamen kar olarak kalıyor. Batı medeniyetinin zaruri adetlerinden biri olan dans baloları ise karışık yaşamı destekleme, karşı cinsleri birbirlerine bedenen yaklaştırma, kendisinden gayreti, şerefli tavrı göstermesini bekledikleri kimselerin içinde bu duyguyu tamamen öldürme çabalarından başka bir şey değildir. Sanki bu törenler toplu zifaf geceleri gibidir.

Öyle bir hale geldi ki Batı medeniyetinde namus duygusunu öldürme çabası bu duyguyu ahlâki bir noksanlık olarak görmeye kadar vardı. Hâlbuki insan fıtratıyla bu duygunun bir fazilet olduğunu hisseder.

S.45'te de şöyle dedim: Akıllarla bariz alay etmenin tezahürlerinden biri *"el-Ehram"* gazetesinde Batıda çıkan *Reader's Digest* dergisinde yazılı olan bir makaleden naklen okuduğum şu satırlardır. Bu makalede muasır gençlerin sahip olması gereken vasıflar sıralanmıştı (Diyor ki): *"Aynı şekilde gençlerin dans etmeyi de öğrenmeleri gerekir. Çünkü dans bedeni bir spor olmasının yanında fazilet duygusunu geliştiren, karşı cinse kötü göz ve cinsel arzu ile bakmamaya eğiten bir sanattır."* Bundan anlaşılıyor ki Batı medeniyeti o medeniyete sarılanlarla beraber rezaletin, pespayeliğin çarşısında fazilet adıyla pazarlanması konusunda anlaşmışlar. Bu malın revaç bulması bu alış-verişin karlı olmasının sebebi ise taraflara maddi bir zevk yaşatmasıdır. Bu uğurda da hayâ perdesi yırtılmakta cinsel arzuları tatmini adet haline getirmek, hiç değilse en azından çıplak kadınlarla sarmaş-dolaş oynamak fazilet olarak isimlendirilmektedir. Hem fazilet hem de kötü göz ve cinsel arzu ile bakmaktan uzak durma olarak nitelendirilmektedir. O kadar da ileri gidilmekte ki İslâm'ı, kadınları çıplak dolaşmaktan yabancı erkeklerle iç içe yaşamaktan meneden faziletinden dolayı ayıplama cüreti gösterilmektedir. Öyle ki İslâm bu açıdan işleri-güçleri abes olanların saldırıları karşısında kendini müdafaa etme ihtiyacı duymaktadır. Buna karşın fazileti öldüren, cinsel arzuları her türlü tahmine yol açan Batı medeniyeti ise tenkit ve ithamlardan selamette kalmaktadır.

Hakikatlerin bu şekilde ters-yüz edilmesi Batılıların kendilerine nispet edilen adalet ve anlayışlara sıkı sıkı sarılmaları Müslümanların ise sırat-ı müstakimi şaşmaları sebebiyle revaç bulmaktadır. Karışık ahlâksız hayatın arkasında onu destekleyen Batının gücü olmasaydı bunu tercih eden hangi millet olursa olsun onlar için tek başına yüz karalığı rezalet sebebi olmaya kâfi gelirdi. Bundan dolayıdır ki "kadın" konusu İslâm ile Batı medeniyeti arasındaki en büyük engel olmuştur.[20] Müslüman İslâm'ı kabul ettiği müddetçe karışık çıplak yaşantıyı kabul etmez. Batılı kişi de İslâm'ı din olarak seçmesinin önünde kadının örtüsünden daha büyük bir engel görmemektedir. Belki de dinler arasında kabule en hak sahibi din olduğunu düşünüyordur. Ancak alışmış olduğu karışık yaşamdan ayrılmak hele de –kötülüğü emreden- nefse büyük pay verirken kendine zor gelmektedir.

Bugün de diyorum ki Batılıların Hristiyanlığı –bundan kastın Hz. İsa'dan sonra konan (uydurulan) Hristiyanlıktır- bu ahlâksız hayatta uyum sağlamış ve ona müsamaha göstermiştir[21]. Kendisine sevgi, barış dini denilen bu din, karşı cinsler arasın-

20 Okur, Batı medeniyeti kadının örtünmesini kabul etmez sözümüzden medeniyetin bizzat kendisinin kabul etmemeyi gerektirdiğini anlamasın. Çünkü medeniyetten tamamen uzak Hint dokunulmazlarının (Dalitler) da İslâm'ı din olarak kabul etmeleri takdirinde kadınlarını örtmek istemediklerini görmekteyiz.

21 Ne hazindir ki artık İslâm da (yani İslâm'ın bulunduğu ülkelerde) yeni Türkiye ve yeni Mısır'da bu çıplak

daki genel sevginin(sevişmenin) sınırlarını genişletmiş olmaktadır. Ancak insanların namusunu korumaya düşkün olan ırz emniyetini onların canlarının emniyetine eş değer gören İslâm, İslâm ülkeleri, yöneticileri de İslâm'ın adamları olduğu sürece buna müsaade etmez. Aynı şekilde sınırsız olarak arzularını tatmine izin vermez. İslâm şeriatı -İmam Ebu Hanife'nin mezhebine göre- aralarında nikâh ahdi bulunmayan kadın erkek arasında meydana gelen ve kesin şekilde şehvetin bulunduğu temas ile iki tarafı arasında müsahare haramlığının[22] neticesinde iki tarafın aslı(babası-annesi yukarı doğru) ve fer'i(oğulları-kızları aşağı doğru) diğerine haram olur.

Üstad Farah Antun diyor ki: *"Dinin, akıl dini olduğunu söylemek bütün dinlere ve bütün akıllara aykırıdır. Çünkü akıl, mahsus (duyularla idrak edilen varlıklar) üzerine kuruludur. Onların prensiplerinden başka prensip tanımaz. Din ise gayb üzerine kuruludur."*

Biz de diyoruz ki: Diniyle iftihar eden bir Müslüman, "İslâm, akıl dinidir" dediği zaman maksadı şudur: İslâm akla uygun bir dindir. Hristiyanlık gibi akla aykırı değildir. Yoksa maksadı, İslâm, aklın icat ettiği, akıl ürünü bir dindir demek değildir. Ki bu söz her dine ve her akla aykırı olsun. Aklın üzerine kurulu olduğu hususları mahsusât ile prensiplerini sadece maddi prensiplerle sınırlandırmak ise akıl bu sınırlandırmayı ve daraltmayı asla kabul etmez. Yoksa bundan aklın mahsus (maddi)un ötesine geçmemesi gerekir. Böyle olunca da akıl ile duyu arasında bir fark kalmaz. O da onlardan bir şey olur. Hâlbuki aklın duyunun dairesinden çok daha geniştir.[23] Ayrıca insan duyularıyla değil aklıyla hayvanlardan ayrılır. Hatta hayvanlarda duyular insana göre daha güçlüdür. Diğer taraftan insanı, "akli istidlale kabiliyeti (istidâdı) olan canlıdır", "dini olan canlıdır" şeklinde tarif etmişlerdir. Dolayısıyla akıl ve din insanın hususiyetlerindendir. Hal böyle iken hassa olan (özellik) hususların birbiriyle çelişmesi hiç makul olur mu? Arthur Rabo *"Ruhiyat Dersleri"* adlı kitabında şöyle der: *"Ahlâk, sanat ve din insandan başkasında bulunmaz. Çünkü akıl, insanın ayrıcalıklarındandır."* Ancak Üstad Farah'ın aklın esasını mahsusta ile sınırlı tutması aklı yok hükmünde kılar ve gözlerin görmediği, elin dokunmadığı şeylerin varlığını

gayri ahlâki duruma müsamaha göstermeye başlamıştır. Cinsel özgürlükte bu ülkelerde Hristiyanlık ile İslâm arasında bir fark kalmamıştır. Sadece şu var: Müslüman erkekler ve kadınlar Hristiyanların kiliselerde çıplak kadınlarla yan yana ibadet ettikleri gibi mescitlerde yan yana namaz kılmamaktadırlar, o kadar.

22 Hürmet-i müsahare: Yabancı bir kadınla zina etmek yahut herhangi bir yerine kasıt olmaksızın da olsa şehvetle dokunmak neticesinde meydana gelen haramlıktır. Şöyle ki bir kadınla evlenmesi halinde o evlilikten meydana gelen haramlığın aynısı böyle bir fiilden de oluşur. **(Mütercim)**

23 Acaba Üstadın aklı, aklının varlığını kabul etmiyor mu? Çünkü ona göre aklı, mahsus olandan başkasını kabul etmemektedir. Bilakis onu dinde yaptığı gibi gönlü ile kabul etmektedir. Çünkü dini akıl dairesinden çıkarıp gönül dairesinde yer almakla sınırlandırılmıştır. Bu konudaki sözleri gelecektir.

ikrar etmemeye yol açar. İşte bu fasit temelden yola çıkarak akıl nezdinde Allah'ın var olmadığı istinbat edilir. Çünkü duyularla idrak edilmemektedir... Bunun batıl olduğu açıktır. Öyle ki Ferid Vecdî Bey gayba iman etmeme konusunda Üstad Farah'la aynı anlayışa sahip olsa da aklın Allah'ı ikrar etmediğini iddia etmektedir. O, aklın tek başına ikrarını yeterli görmemektedir.

Dinin, Allahu Teâlâ'nın **"Elif, Lam, Mim. İşte o kitap. Bunda şüphe yok. Muttakiler için hidayettir. Onlar ki "gayb"e iman ederler"** *(Bakara, 1-3)* buyruğunda işaret edilen "gayb" üzerine kurulu olması meselesin her iki üstadı hatları arasında fark bulunmakla beraber hataya, yanlışa sürüklemiştir. Üstad Ferid Vecdî'nin hatası "gayb"ı "vakıa"nın hilafı olarak görmesidir. Binaenaleyh gayba imanı "vakıa"nın hilafına iman saymıştır. Allah'ın kitabını vakıanın hilafına imanı över görmüştür. Bu, *Ezher* dergisinin editöründen sadır olan fahiş bir hatadır. Çünkü "gayb"dan maksat duyularla idrak edilmeyen, onların idrak dairesinin dışında yer olan demektir. Böyle olması ise onun gerçek, vaki olmasına aykırı değildir. Üstad Farah ise gaybı anlatmakta yanlış yapmamıştır. Zira gaybı mahsus (duyularla kavranan)'un mukabilinde değerlendirmiştir. Aynen bizim bakışımız gibi. Ancak Üstad, duyular için gayb olanı, akıl için de gayb saymıştır. Dini inanç, iman manasındaki gayba iman aklın dışında, akla aykırı bir şey değil ki bu aykırılık Üstadın iddia ettiği gibi bütün dinleri kapsasın. Bilakis din, zatı itibariyle bir olan ilahın zatı itibariyle üç olması gibi aklın kabul etmeyeceği ilahi bir inanca sahip olmakla akla aykırı olur.

Üstad, hatalarına devam ederek diyor ki: *"Bütün dinler, adap ve fazilet hasletleri dışında birbirine benzer. Çünkü esasları ve ilkeleri ortaktır ve akla uygun değildir."*

Ben de diyorum ki: Bütün dinleri ortak esasları ve ilkeleri konusunda akla uygun olmamakla itham, dinlere karşı batıl olmasını iddiaya denk bir tenkittir. Okur, Hristiyanlığı müdafaa eden Üstadın dinlere nasıl bir kötü bakışa sahip olduğuna baksın! Eğer böyle ise onun dininde yer alan ve akıl kabul etmediği teslis, baba, oğul gibi inançları neden tevile ihtiyaç duymaktadır. Çünkü kendisi dinlerin ana esas ve ilkelerini oluşturan orta esası ve ilkeleri noktasında dinlerin akla aykırı olduğunu söylemektedir. Buradan baktığımızda Üstadın kendisi de makul olmayan dini tevillerle makul bir çerçeveye getirdiğine ikna olmadığı ortaya çıkar. Bizim bildiğimiz ise İslâm, Yahudilik, Hristiyanlık gibi semavi hak dinler arasında olan ortak noktalar dindeki en güçlü, en kalıcı ve nesh ve tebdilden en uzak noktalar olması gerekir. Tevhid, kitaplarından indirilmesi, peygamber göndermesi, onların mucizelerle desteklenmesi, ölümden sonra dirilme, hesap, sevap, ceza... gibi konular. Bunların hepsi de bu kitapta ispat edeceğimiz üzere Şeyh Muhammed Abduh'la tartışan Üstad Farah

gibi bazı insanların akli ölçülerine uymasa da akla uygun hususlardır. Çünkü Üstad gibileri akli olmamasını mahsur (duyularla idrak) olmamasına bağlamıştır. (Bizim nezdimiz ise) şayet makul olmasaydı muhal olurdu ve hak ve gerçek olmazdı. Ancak Üstadta peygamberlerin mucizelerinin, ölümden sonra dirilmenin akıl nezdinde imkânsız olduğunu iddia eden Üstad Ferit Vecdî beyin anlayışı vardır. Yoksa Hristiyanlığın ayrılmaz özelliği olan akla mugayir olması onun -yani Üstadın- nazarında bir ayıp, eksiklik değildir. Buradan hareketle bütün dinleri itham etmek istiyor ki bu iştirak ile Hristiyanlığın yükünü, açığını hafifletsin... Bu önemli konuda İslâm ile Hristiyanlık arasındaki farkı göreceksin. Eğer akla aykırılık bir ayıp, noksanlık ise o zaman Üstadın bütün dinlere yönelik ithamı dinlere karşı büyük bir hakaret, aşağılamadır. Eğer akla aykırılık bir ayıp, noksanlık değilse -Üstadın baktığı gibi- bu da aklı vahim şekilde hafife almak, hakir görmektir.

Üstad s.122'de diyor ki: *"İlmin akıl dairesine konulması lazım bir durumdur. Çünkü prensipleri gözlem, deney ve test üzerine kuruludur. Dine gelince onun kalp (gönül, vicdan) dair evinde tutulması gerekir. Çünkü esasları mukaddes kitaplarda varit olan esaslara aslını araştırmadan, incelemeden teslimiyet göstermek üzerine kuruludur."*

S.182'de de diyor ki: *"Din, aklî hale geldiğinde artık din olarak kalmaz. Bilakis "bilim" olur.*[24] *Çünkü din nedir? Din, görünmeyen bir yaratıcıya, görünmeyen bir ahirete, vahye, nübüvvete, mucizeye, ölümden sonra dirilmeye, haşra, hesaba, sevaba, cezaya... İman etmektir. Bunların hepsi de ne mahsus (maddi) ne makul şeylerdir. Bunlara dair de mukaddes kitaplarda gelen haberler dışında bir delil yoktur*[25]*. Bunları aklıyla anlamak isteyen "dinin akla uygun olduğunu" söyleyen kaçınılmaz olarak bu esasları kaldırma sonucuna varacaktır. Bizim El-Camia dergisinin dokuzuncu sayısında insanı akıl ve kalp diye ikiye ayırmamızın sebebi budur. Üstadın -Üstadtan kastı münazara yaptığı şey Muhammed Abduh'tur- dördüncü reddiyesinde karşı çıkıp reddiye verdiği ve de bizi ikna etmeyen taksim budur. Dünyada akla uygun bir din bulunması mümkün değildir. Ancak*

24 İleride İslâm'da dinin esasının bilimden uzak olmadığını-şayet bilimin kendisi değilse-açıklayacağız.

25 Üstada sorsak acaba cevabı ne olur: Bu kitapları hangi hakla, -şayet getirdikleri haberlere dair bir delil yoksa- mukaddes kitaplar olarak isimlendirmektedir. Şayet, "çünkü bu kitapları peygamberler getirmiştir" derse, deriz ki: Sana göre peygamberler yoktur. Çünkü akıl nübüvveti kabul etmez. Zira nübüvvet mahsus da makul da değildir. Kendi kitapları dışında da peygamberlerin varlığına dair bir delil yoktur. Şunu derse: "Nübüvvetleri ellerinden çıkan mucizelerle sabittir." Deriz ki: Sana göre mucize yoktur. Akıl da onu kabul etmez. Ayrıca bu mucizelerin gerçekleştiğine dair onların kitaplarında yer alan haberler dışında delil yoktur. Hatta Üstada şu sorulur: Bu peygamberleri gönderen, onlara kitaplar indiren kimdir? Şayet, "Allah" derse denilir ki: Sana göre Allah'ın varlığı makul(akla uygun) değildir. Çünkü gözle görülmeyen bir varlıktır. Varlığına dair de peygamberlerin kitapları dışında bir delil yoktur. Onların da peygamber olduklarına dair, o kitapların da Allah'tan gelen vahye dayalı ilahi kitap olduklarına dair bir delil yoktur. Çünkü sana göre vahiy de makul değildir. Zira gözle görülen bir şey değildir. O kitapların dışında da bunların vaki olduğuna dair bir delil yoktur.

şu olsa, o din gözlem, deney ve test üzerine kurulu akli delillerle insanın ebedi nefsini, ahireti, bedenlerin tekrar diriltileceğini, sevabı, cezayı, vahyi ve Hak Teâlâ'yı ispat ederse (o zaman o din akli bir din olur). Bundan dolayı aklını kullanan filozofla herhangi bir dine din adamları aklı dinden uzaklaştırma çağrısı yapmaktadır. Filozoflara gelince onlar, insanların itikatlarına karşı çıkmaktan onlara mücadele etmekten hoşlanmamaktadırlar. Çünkü bu mücadele zarara yol açacaktır. Din adamlarına gelince onlar da duyu kapsamında yer alamayan her şeyi yıkan akıl burhanından kaçmaktadırlar."

Derim ki: Üstad bir defa daha aklını inkâr edip onu duyular mertebesine indirdi. Akıl ile bağını koparark da dinleri kökünden yıktı. Ona göre din, hatta Allah'ın varlığını ikrar aklın ve akıllı insanın kabul edeceği bir şey değil. Hem de kendisi, kendisinin samimi bir Hristiyan olduğunu iddia etmesine rağmen. [26] Kendisi dini inkâr

26 S.87'de diyor ki: *"(Münazara yaptığı zata hitaben) Dinin sizin de bizim de müdafaamıza ihtiyacı yoktur. Bizler halkların medeniyet basamağı, merdiveni ve adabi hayatının ruhu olan dinleri müdafaa ve muhtaç olmaktan tenzih ederiz. Çünkü müdafaa, onların zaafına delalet mesabesindedir. Eğer din zayıf duruma düşerse o zaman bizim veya başkalarının müdafaasına ne faydası olur."* Derim ki: Üstad bugün kendi ve yeryüzünün hâkimi olan milletlerin ini olan Hristiyanlıktan bahsetmektedir. Eğer bir din mensupları gücü ve dünya hâkimiyetini ellerinde tutuyorlarsa din de onların gücünden güç alır ve delil, burhan gücüne ihtiyaç duymaz. Nitekim Üstad da böyle demiş ve kısmen doğru söylemiş. Ancak İslâm ve Müslümanlar günümüzde aksi bir hal üzereler. Dinleri delil ve burhan açısından en güçlü din olmasına rağmen yeryüzünde zayıflar. Ayrıca bu din -ve maalesef- Müslümanlar tarafından zaafa uğramaktadır. Şöyle ki onlar dinlerinin gücünden güçlere ek olarak şeytan da kalplerini kuşatmıştır. Ben de kalbin hüzünden eriyip gideceği bir konumdayım. Müdafaaya muhtaç olan dinini müdafaaya ihtiyaç duymayan Üstad karşısında müdafaaya ihtiyaç duymayan dinimi müdafaaya şiddetle ihtiyaç duyuyor olmam. Sadece Üstad Farah Antun'a karşı değil, bilakis muasır Müslüman aydınlara karşı daha fazla ihtiyaç duyuyorum. Bunlar güçlü batının arkasından sürüklendiler, dinlerinin gücünden güç almak yerine, müdafaaya ihtiyaç duyan dinlerinin düştüğü zaaftan zayıflık aldılar. S.142'de diyor ki: *"Dinleri hakkında ne söylensin; Hristiyan akıl ehlini ilgilendirmez. Nitekim İslâm için söylenenler de Müslüman akıl ehlini ilgilendirmemektedir. Çünkü her iki fırka da biliyor ki bu sözler rüzgâr da savrulan toz dumandan başka bir şey değil."* Derim ki: Akıl ehli ile dinlerin ne bağı var? Özellikle de Üstadın dile getirdiği güçlü dinler. Akıllarının dinlerini yıkıyor olması kâfi değil midir? Bu ifade, Üstadın iddia ettiği ve bizimde kendisinden naklettiğimiz *"akıl delili, hissi(duyusu)altında yer almayan her şeyi yıkar"* prensibiyle çelişmiyor mu? S.150'de diyor ki: *"Şüphesiz dinin kendisi de kendi hakkında şüphe etmeye başladı. Liderleri de onu halkın galeyanını bastırmak, özel veya genel amaçlarını gerçekleştirmek için alet edinmeye başladılar. Bu sebeple -esefle diyorum ki- Hristiyanlığın veya İslâm'ın ilk dönemlerinde dünyayı aydınlatan latif dini hamaset söndü. Bundan dolayı İslâm'ın veya Hristiyanlığın başlarında olduğu şekliyle minberde imanın veya papazın vaazını dinlerken ağlayan insanlar görmez olduk. Sadece rikkat ve letafetin misali, gönül dinin muhafızları olan kadınlar müstesna. Yine bu sebeple hakların o yüce fazilet duygusunun gevşemesiyle adap ve ahlâk hasletleri zayıfladı ve düştü."*
Yine Üstadın S.168'deki sözlerini oku, nakli geçen sözleriyle uyumlu mu bir bak: *"Biz, ümmetin hassasının (ileri gelenlerinin) kolaylıkla din adamlarından vazgeçeceğine, onlara ihtiyaçları olmayacağına inanıyoruz. Çünkü doğrudan Allah'a ibadet edebilir. Kendisiyle Allah arasında bir vasıtaya ihtiyacı da yoktur. Aklı gelişmiş, kalbi temiz olan kişi her sabah olduğunda ışığın parıltısını görür, her akşam olduğunda da karanlıkta göğün güzelliğini müşahede eder. Büyüyen bir bitki, öten bir kuş, ağaç yapraklarında güneş ışığında parıldayan bir çiğ damlası... Bunlardan her birini gördüğünde nimetlerinden dolayı Allah'a şükreder.* (Aklı gelişmiş, kalbi temiz olan kişi, Allah'a

etmektedir, fakat inkâr ettiğinin farkında değil. Dini, aklın inkâr edip kabul etmediği bir şey olarak değerlendirmekten daha büyük bir inkâr olabilir mi? Zira aklın inkâr ettiği şey, vakıanın hilafına olmak bir kenara muhal ve batıl olur. Artık bu noktadan sonra dinin kendine kalpte bir dayanak bulmasının bir faydası olmaz. Çünkü akıllı insan makul olmayan kalbî meyillerinin peşinden gitmez ve bunlar heva ve dalalet kabilinden değerlendirilir. Dinlere muhatabının akıl, destekçilerinin akıl sahipleri olmaması iflas olarak düşüklük olarak kâfidir.

Daha önceden Üstad "dinin aklî olmadığını" söylemesine iten sebebin, onun dini olan Hristiyanlığın duygulara dayanmasından aklî bir dayanağı bulunmamasından ve akılla uyuşmamasından kaynaklandığını öğrenmiştir. Ancak Hristiyanlığın akla uygun olmamasından, her dinin böyle olması gerekmez. Üstadın dinler aleyhindeki ikrarı kendi dini ile sınırlı bir delildir. İşte ben de diyorum ki: İslâm akıl di-

---

lüzumunca şükrettiğinde Üstadın sözüne göre o aklı duyusu kapsamında yer almayan şeylerin varlığını kabul etmez. O zaman varlığı olmayan şeye şükür etmenin de bir manası yoktur.) *Bu şükür de en güzel ibadet türlerindendir. Biz bu ibadet dışında bir ibadet yoktur demiyoruz. Çünkü kiliselerde, camilerde cemaatle beraber yapılan ibadetin adapları, vakarı, ağırbaşlılığı gibi şartları haiz olması halinde öyle güzellikleri öyle azameti vardır ki yaratıcısını hakkıyla bilen her nefsi coşturur. Ancak biz diyoruz ki ümmetin, akılları ve nefisleri gelişmiş, eğitilmiş olan elitlerinin, camiye veya kiliseye hoca veya papazla istişare etmek yahut namaz kılmak, dua etmek için gitmeye ihtiyaçları yoktur. Çünkü onların danışmanı, fikir vereni eğitilmiş akıl* (Ne menem çelişkilerdir, bu Üstadtan sadır olan! Onun anlayışına göre akıl, sahibine dini tasdik etmeyi, Allah'ın varlığına inanmayı söylemez. Dairesi kapsamında yer almayan her şeyi yıkan akıl!) *ve tabii olan kalptir.*

Ümmetin elitleri de kendi kendilerine ruhlarını eğitmeye güçleri yettiği için, madem oluklarını eğitecek insanlara muhtaç değiller o zaman Üstadın (Şeyh M. Abduh'u kastediyor) *delilinin yarısı boşa çıkmış oluyor. Geriye ise sadece bir irşada muhtaç olan halkın ruhları kalıyor."*

Derim ki: elitlerin din adamlarına, kiliselere, camilere ihtiyaçları olmamasından kastı, dinin kendisine ihtiyaçları olmadığıdır. Nitekim yazdıklarından bunu anlamak zor değildir. Hâlbuki ümmetin elitlerinin muhtaç olmadığı din adamlarının arasında peygamberler de vardır. İhtiyacı olmayanların kendi ruhlarını, kendileri eğitmeye güçlerinin yetmesine bak! Bu söz bizlere Üstad Ferid Vecdî Bey'in *"batılı büyük âlimler, şeriatlerin hidayeti ile yol bulmaya muhtaç değiller. Çünkü kendileri bizzat şeriat koyan adamlardır"* sözünü hatırlatmaktadır.

Dini emirlere boyun eğme konusunda avâm-havas ayrımı düşüncesini zannı galibime göre Üstad Farah Antun, filozof İbni Rüşd'ten almıştır. İbni Rüşd **Menâhicü'l-Edille** adlı kitabında biri havâsa biri de avâma ait olmak üzere iki din önermektedir. Üstad Farah da onun felsefesine dair kitap yazmıştır. Eğer filozof İbni Rüşd hakkında denildiği gibi batılıların felsefedeki ilk muallimi ise o zaman dinde nifak ve ikiyüzlülüğün de muallimidir. Yine zannediyorum ki o zatın felsefesi, İslâm âlimleri arasında kabul gören, meşhur olan bir felsefe değildi. Nihayet Üstad Farah Antun o felsefeyi Mısır'a soktu. Böylece dinî, ilmî kamuoyunda karışıklığa, batıdan sonra doğuda da fesada yol açtı. Ancak şunu diyelim: Şeriatler ilahi kanunlardan ibaret olunca ve kullar onlara boyun eğsin, itaat etsin diye konulmuş olunca bu kanunlar karşısında avâm-havas, herkesin eşit olması gerekir. Aynen hükümetlerin koyduğu kanunlar da durum nasıl ise öyle... Fatih Sultan Mehmed dönemi âlimlerinden olan ve muhakkik Hayali'nin hocası Hızır Bey Kelam ilmindeki **Nûniyye** şiirinde şöyle der:

Kulun hiçbir mertebesi düşürmez boynundan
Teklif sorumluluğunu... Deliler ve çocuklar gibi.

nidir. İtikadi esasları akılla uyumlu ve makul delillere dayalıdır. Aklın nezdinde imkânsız olan şey İslâm nezdinde de imkânsızdır. Bu dinin Usûluddin ilmi olarak bilinen kelam ilminde geniş geniş izah edilmiş felsefesi vardır. Bu kitapta da öğrenmek isteyenlerin bu asırda bilmeye ihtiyaç duydukları o felsefeleri de -inşallah- göreceksin. İslâm akla gösterdiği ehemmiyet yönünden bilim dallarından biri gibidir. Dolayısıyla İslâm Üstadın dediği gibi: "İslâm akıl dini olsaydı bir *'bilim(dalı)'* olurdu". Ancak bu sözün arkasından "bilim olunca din olmaktan çıkar" dediği gibi değildir. Çünkü nasıl ki akıl dine aykırı değilse bilim de dine aykırı değildir. İslâm'ın akla gösterdiği ihtiramın derecesini göstermek için âlimlerimizin -belki de el-Camia dergisinin kurucusudur Üstad Farah'ın bilmediği sarahaten söyledikleri- *"şayet aklî delil ile naklî delil arasında tearuz olursa birincisi tercih edilir, ikinci delil de tevil edilir"* prensibi kâfidir. Müslümanların akla gösterdikleri ihtimam, duyguları ihmalleri İslâm'ın maslahatına zarar verecek noktaya gelmiştir. Hristiyanlık, Hristiyanların kalbinde duyguların yaşandığı şekilde yaşamakta, kıvılcımı daim yanıyor kalmaktadır. Buna karşın Müslümanlar Kelam ilmini tedvin ettikten sonra dinlerin akıl ve bilim esasına dayanmış olmasına aldanarak kalplerinde dini duyguları terbiye etmeyi (geliştirmeyi) ihmal ettiler. Neticesinde dinleri konusunda ilmi olan ama ameli olmayan insanlar gibi oldular.

Aklın, Üstadın mahsus olmadığı için akla mugayir saydığı dini inanç esaslarını nasıl kabul ettiğine gelince ben bunların hepsinin akla uyumlu oluşunu mücmelen beyan edeceğim. Şu manada: Akıl, Allahu Teâlâ dışında bütün bunların mümkün olduğunu bilir. Allahu Teâlâ hakkında ise, akıl varlığının imkân dâhilinde olmasını ikrar ile yetinmez, bilakis varlığını vacip, yokluğunu imkânsız kabul eder. Nitekim bu hususun ispatı ilerde gelecektir.[27] Allah'ın varlığı ispat olunca onun dışındaki varlıkların imkânını ispat en kolay şeylerden biri olur. Bu hususları zor görenler, Allah'ın varlığına inanmadıkları için bunları zor görmektedirler. Yoksa gökleri ve yeri

27 Mucizeler de aynı şekilde, akıl bunların mümkinliğini ikrar ile yetinmez. Bilakis bunu ikrar ile beraber bu mucizelerin peygamberler döneminde insanların gözü önünde vuku bulduğunu da ikrar eder. Sonra bu mucizelerin haberleri bizlere kıymeti meşhur tarihi olayların naklinden daha az olmayacak şekilde nakledilmiştir. Öyleyse aklen mümkün olduğuna ikna olduktan sonra o olayların vuku bulduğuna inanıyoruz da mucizelerin gerçekleştiğine inanmıyoruz. Bizden zaman itibariyle çok uzak olan tarihi olayların gerçekleştiğinden şüphe etmezken mucizelerin gerçekleştiğinden şüphe edenler, mucizelerin vuku bulması olayı ile vuku bulmasına delil dışında başka bir delile muhtaç olan "mümkün olması" meselesini birbirine karıştırmaktadırlar. Çükü mucizeler "harikulade (olağan üstü) olaylardandır. Tarihi olaylarda ise bu olayların ispatında ihtiyaç duyulan delillere ihtiyaç yoktur.
Mücmelen söz ettiğimiz (ilerde tafsilatlı olarak zikredeceğimiz) imkân deliline vuku, yani gerçekleşmiş olma delilinin eklenmesiyle mucize haberlerine dair şüpheye yer kalmamaktadır. Vuku delili konusunda bunlarla tarihi olaylar arasında herhangi bir fark yoktur. Hatta mucizelerin vuku bulduğuna dair delil, normal olayların delillerinden daha kuvvetlidir. Çünkü insanların mucizelere dair rivayetleri Kur'an ve sünnetin naslarıyla desteklenmiştir.

yaratan Allah'ın varlığına iman etmekle beraber bu hususların imkân dâhilinde olduğunu inkâr etmek katıksız ahmaklıktır. Örneğin; Allahu Teâlâ kabirdekileri, vakti geldiğinde diriltir ve ilk defa nasıl yarattıysa ikinci defa tekrar yaratır. Benzeri olaylarda da durum aynıdır.[28] Akıl nezdinde peygamberlerin mucizelerin mümkünlüğünü ispat konusunu bu kitabın üçüncü bölümünün başında, daha önce de *"el-Kavlu'l-Fasl"* risalesinde hakkıyla ele almıştık.

Sonra, burada Üstadın sözlerinin siyakındaki çelişkiler gizli değildir. Bu durum da okuyucu için, Üstadın dinleri itham etmeye çalıştığı hususlarda bilgi üzere konuşmadığını bilmesine kâfidir. Dolayısıyla dinleri, akla muhalif olmakla mı, duyguya muhalif olmakla mı yoksa her ikisine muhalif olmakla mı itham ettiği tamamıyla açık ve kesin değildir.

Akıl ve duyguyu, birine aykırılık diğerine aykırılık olacak şekilde bir saymamız mümkün değildir. Öyleyse dinleri hangisine muhalefetle itham etmektedir? İddiasının temeli ve münazara ettiği zat ile -yani Şeyh Muhammed Abduh- ihtilafının kaynağı "dini akli olamayacağı, yani akılla uyuşmaz çünkü dinin esasları makul (akılla kavranan) esaslar değildir" konusuydu. Ancak kendisi bu iddiasını delillendirirken, akla uygun olmama töhmeti (özelliği) gerçekten makul olmayan Hristiyanlıkla sınırlı kalmasın diye duyulara muhalif olmakla da karıştırmış. Böylece bütün dinleri itham altında tutmuş olacaktır. Hâlbuki makul olmama ayrı mahsus (duyulan, duyularla kavranan) olmama ayrı şeylerdir. Eğer Üstad dinin esaslarının makul olmadığı iddiasından vazgeçip mahsus olmaması iddiasına döndüyse o zaman şu olur: Münazara usulünde, prensibinde bu geçerli olmaz ve iddia sahibinin mağlubiyeti sayılır. Kaldı ki dinin esaslarını duyulara muhalif olmakla itham, peygamberlerine **"Ey Musa! Biz Allah'ı apaçık görmeden sana iman etmeyeceğiz"** *(Bakara, 55)* diyen İsrail oğullarının cahillerinin mertebesine düşmektedir. Yok, Üstad dinin esaslarının akla muhalif olduğu iddiasında ısrarcı ise biz bunu kabul etmiyoruz, okuyucuya da -inşallah- ikna edecek şekilde cevabını vereceğiz. Akıl sahipleri içinde akıl ve duyu birdir, tek bir araçtır diyen kimse yoktur. Evet din düşmanları içinde dine şahit olmadığı için duyuya itimat eden, ancak dine şahit olduğu için akla itimat etmeyen kimseler vardır.

28 "Bu hususları dinin akla uygun olduğunu söylemek için aklıyla kavramaya çalışana gelince kaçınılmaz olarak bunları inkâra varacaktır" diyene gelince cevabı şöyledir: Aklın bu meseleleri kavramasından kasıt, vuku bulduğunu haber veren Allah'ın kudretine nispetle gerçekleşmesinin mümkün olduğunu anlamasıdır. Ancak aklın bu olayların tafsilatlı olarak nasıl vuku bulduğunu anlaması lazım değildir. Ancak Üstad bir şeyin akıl nezdinde gerçekleşmesinin mümkün olması ile aklın nasıl vuku bulduğunu kavraması arasını ayırt edememektedir. Peki, Üstad, Allah'ın kendisini annesinin karnında nasıl yarattığını, buna nasıl kadir olduğunu kavrayabiliyor mu? Bununla beraber Allah onu da temyiz kabiliyeti noksan olan aklını da yaratmıştır.

Bu ise duyuyu akıldan üstün tutma meselesidir ki Üstadın aklın dine muhalefetini ispat sadedindeyken buna tutunmasının kendisine bir faydası yoktur. Bilakis ona zarar verir. Şöyle ki: Münazara adabı ilminde yer alan kanunun, prensibinin iddia sahibini mağlup sayan iddiayı değiştirme kabilindendir. Sonra biz duyuları akla üstün tutan bu zayıf akıllara diyoruz ki: İnsan duyularıyla değil, aklıyla diğer canlılardan ayrılır. Eğer Üstad da onların tarafını tutuyor ve hangi yolla olursa olsun dine olan husumetini ispat için aklı hafife alıyorsa; binaenaleyh ilk iddiasındaki mağlubiyetinden sonra yeni bir iddiada bulunuyorsa bu durumda Üstad hem dine hem akla ikisine karşı düşman olmuş olur. Hâlbuki kendisi dine karşıtlığını, akla uygun olmama iddiasıyla yani din ile akıl arasında bir husumet (aykırılık) uydurmakla başlatmıştı. Fakat bu mücadelesi onu aklın kendisine hasım olmaya sürükledi. Dolayısıyla evla olan dinin değil Üstadın akla muhalif olmasıdır. Birileri Üstad ve şair duyuları üstün tutanlar adına *"onlar duyuları üstün görmüyorlar, aklı da hafife almıyorlar. Ancak akla güvenmek için duyulara dayanmış olmasını şart koşuyorlar"* şeklinde bir izahta bulunsa cevabı: Bu da aklı hafife almaktır. Çünkü güveni, duyular dairesiyle sınırlı tutmaktır. Duyuları akıldan üstün görmek ise bundan başkası değildir. Hatta bu, duyuların nefse dair şahitliğini aklın ispata dair şahitliğine üstün tutmaktır. Üstada dini akla dayanmıyor olmakla ayıplarken aklı hafife almaya ihtiyaç duyması tutarsızlık olarak, saçmalık olarak yeter. Dolayısıyla onun benzerlerinin -madem bu sapmaya varacaklar- yapması gereken dine düşmanlıkta sözlerine duyulana dayanmıyor olması ile başlamaktır. Akla uygun olmaması konusunu ise kökünden bırakıp ağızlarında gevelemekten vaz geçmektir. Dinin hasımlarının kaçış yollarını kesmek için girdiğimiz konunun tahlili tam olarak böyledir. Tevfik Allah'tandır.

3- Üstad diyor ki: *"Hristiyanlığın acayiplikler ve garabetler dini olduğunu, İslâm'ın ise akıl dini olduğunu söylemekten maksat, üç unsuru esas alan teslis anlayışı ve Mesih'in Allah'ın oğlu olması meselesine işaret olabilir. Eğer bu sav doğru ve yerinde ise gerçekten tebessümle karşılanmaya layık bir durum olur."*

Ben de diyorum ki: Üstad Farah Antun'un Hristiyanlığın esas alıp akıl sahiplerinin çözmekten, anlamaktan aciz kaldığı bilinen teslis problemlerinin çözümünde bu inancı hissi bir tasavvura bağlayarak ve İslâm ve sair dinlerde Allahu Teâlâ'nın ilim, irade, kudret vb. üç veya daha fazla sıfat ile vasfedilmesine benzetilerek yaptığı... Keza Hristiyanların Mesih Allah'ın oğludur sözlerini Kur'an-ı Kerim'de insanların "Allah'ın kulları" şeklinde isimlendirilmesine benzetecek yaptığı... Evet, Üstadın bu yaptığı, asıl tebessümle karşılanması gereken bakış budur. Yoksa o iki meseleden yola çıkarak Hristiyanlığı akılla uyuşmamakla tenkit edenlerin sözleri değildir.

İlk olarak diyorum ki: Üstad, dinler ve dinlerin inanç esasları hakkındaki görüşünü beyan ettikten, akılla uyuşmadığını bu durumun da dinler için bir eksiklik olmadığını söyledikten sonra zikredilen iki meseleyi temsilde ve bunları akla yaklaştırmada beyhude bir çaba harcamaktadır. Acaba teslis ve Mesih'in Allah'ın oğlu olması inancı, akla aykırı olmaktan çok daha uzak bir durum mudur ki, kendini bunları tevile muhtaç görsün. Yahut-onun gördüğü şekliyle-dinlerin esas ve ilkelerindeki dine aykırılık, Hristiyanlıktaki teslis ve Mesih'in Allah'ın oğlu olması meselesi dışında hiçbir şekilde tevile, izaha kabil değil midir?

İkinci olarak diyorum ki: Bu iki mesele Üstadın değerlendirdiği dereceden çok daha büyük meselelerdir. Teslis meselesi, Ehli-i Sünnet Mutezile arasındaki ihtilaf ile kıyaslanmaktan çok daha büyük bir meseledir. Çünkü zat olarak bir olanın birden fazla sıfatlanmasında bir imkânsızlık yoktur. Ancak Hristiyanlıktaki teslis, Allah'ı zatında üçlemek ve onu başka zatlarla karıştırmaktadır. Bundan dolayı üçlü olan bu ilahı meydana getiren rükünler sıfat manasında değil asıl, unsur manasındaki "ekânim" ile ifade etmişler, "baba, oğul ve kutsal ruh" ile belirginleştirmişlerdir. İşte bu üç zattan ilahlık ailesi meydana gelmektedir. Toplamından bir ilah meydana gelmektedir. Bunlardan her biri de ilahın parçası değil müstakil bir ilahtır. Onlara göre Allah, aynı anda üçtür ve birdir. Bu inançta Allah'ın müteaddit ve farklı zatlardan mürekkep olması söz konusudur. Ayrıca birin üç, üçün de bir olması vardır. Bağdaştırma ve ara bir izah olmaktan öte zıtları bir arada bulundurma manasında şirk ve tevhidi cemetme vardır. Yine bu inançta hâdis olmasına rağmen oğul ismi ile ulûhiyetin rükünleri arasında bulunmasının aykırılık teşkil etmesi ile birlikte Mesih'in müstakil bir ilah olması da vardır. Böylece ulûhiyeti meydana getiren unsurlar (ekânim) Mesih'in yaratılmasından önce -*Metâlib ve Mezâhib*[29] kitabının mütercimi büyük âlimin[30] dediği gibi- eksikti ve onun yaratılması ile unsurları tamamlanmış oldu. Hristiyanlık inancı işte bundan ibarettir. Şiirsel tasavvur ile de "şiirin en tatlısı en yalan olanıdır" sözlerinden başka bir münasebeti yoktur. Bu sözle olan münasebeti de tatlı olan bölümle değil sadece yalan olan bölümlerdir. Hristiyanların "Allah'ın zatı üç unsurdan mürekkeptir. Bunlar baba, oğul ve kutsal ruhtur" şeklindeki sözlerini müslümanların "şüphesiz" Allah, ilim, irade, kudret gibi kemal sıfatlarıyla muttasıftır" sözlerine benzetmek fahiş bir zulüm, haksızlıktır.

29 Felsefe tarihine dair çok önemli bir kitaptır. Filozofların tarihini anlatmakla beraber her birinin felsefesini tahlil ve tenkit etmiştir. Metafizik (Tabiat ötesi) bölümünü Türklerin önde gelen âlimlerinden ve deha hecelerinden biri çok önemli notlar ekleyerek Türkçeye tercüme etmiştir.

30 Elmalı Muhammed Hamdi Yazır Hoca Efendi'dir. **(Mütercim)**

Bizler, Üstad Farah Antun'a, Hristiyanlığın teslis inancını sağlam, köklü bir inanç değil de tahayyül üzerine kurulu şiirlerden bir şiirdir şeklindeki yorumuna uymadığımız da Hristiyanlığa iftira etmiş olmuyoruz. Bu dinin âlimlerinin bu inancı nasıl tasvir etmeye çalıştıklarını, bu inancı akla nasıl yaklaştırmaya çalıştıklarını görmüyor? Onların dedikleri Üstad Farah'ın yaptığı yoruma hiç benziyor mu? Fransız filozof Paul Janet *Metâlib ve Mezâhib*'in Türkçe tercümesi s.220'de orta çağ Hristiyan filozoflardan Saint Augustine'den naklen diyor ki:

"Âlemde bulunan her şeyin mutlaka üç ciheti, değerlendirme tarafı vardır. Varlığı, "falan" yani kendisinde kaim olduğu sureti ve bulunduğu hal üzere devamı: Binaenaleyh varlık, babadan, suret oğuldan, devam da kutsal ruhtandır."

Görüldüğü üzere teslis anlayışını diğer varlıklar üzerinde de tatbik etmektedir. Her yaratılmışta mevcut olan sözü geçen üç unsurdan her birini baba, oğul ve kutsal ruhtan mürekkep üçlü ilahın eseri saymaktadır. Dolayısıyla onlara eşyayı yaratmada ortaktırlar. Her biri kendi hususiyeti olan şeyi yoktur. Saint Augustine bir olan her şeyde üç cihet tasavvur etmekte ve bununla bir olan ilahi üç unsuru ile temsil etmektedir. Fakat ona göre mahlûk zatı itibariyle bir, değerlendirme açısından üçtür. Yaratıcı ile bundan faklıdır. Zira O, zatı itibariyle üçtür. Baba, oğul, kutsal ruhu" kastediyorum. Problem, bu üçünün yaratıcı, yani varlığı yaratan, sureti yaratan ve varlığın devamını yaratanın zatı itibariyle bir olmasıdır. Yoksa zatında bir, cihetlerde üç olmasında değil.

Yine Paul Janet s.208'de 2. Eflatun (Platon) diye isimlendirilen Plotinus'un tesis ettiği İskenderiye Okulu'nun ilahi (ilahiyata dair) felsefesini beyan ederken diyor ki: Bu okul, üçlü bir ilah kabul eder. Fakat bu üçlü ilah (teslis) ile Hristiyanlığın teslis arasında temel bir fark vardır. Çünkü her ikisinde ekânim (hipostas) denilen üç şahıs, Hristiyanlığın teslisinde birbirine eşittirler, bu ekânim (unsurlar) da üç şahısta ayni olarak bir tek ilahı teşkil ederler. İskenderiye Okulu'nun teslisinde ise ekanim eşit değildirler. Tekten akla, akıldan nefse bir iniş ve düşüş vardır.

S.64'te de Orta çağ Hristiyan filozoflarından Saint Thomas'tan naklen şöyle der: "Kendisi tabii aklın teslis ve asli günah gibi ilham ile gelen hakikatleri ispat edeceğini kabul etmiyor. Diyor ki: Bunlar, akla ters değiller, bilakis aklın üstündedirler. Bunun için de imanın konusu olmuşlardır." Durum şudur ki: Üstad Farah Antun'un Hristiyanlıktaki teslis inancını bağlamaya çabaladığı şiirsel tasavvurlar (tahayyüller) aklın ve onun kavramasının üzerinde olamaz. Özellikle de hakikat olmaz.

Batılı meşhur mantık âlimi Alexander Bani de diyor ki: Hristiyanlık, bilimin kaçtığı çelişkileri yüceltmektedir. Sanki bu çelişkilerde şiirdeki "tıbak (tezat)" sanatını görmektedir." Hâlbuki şiir sanatları içinde tenakuz (çelişki) şeklinde bir sanat yoktur. Bundan dolayı sanki çelişkiyi tıbak sanatına benzetmiştir.[31] Bedii sanatlar manaya yahut lafza güzellik katan bir fayda ihtiva etmelidir. Teslisteki çelişkide yani, üç ilahın bir ilah olmasında üç unsurun her birinde vahdaniyeti icap ettiren ulûhiyet manasını mübalağalı şekilde pekiştirmekten başka bir mana yoktur. Sanki bu üçünden her biri ulûhiyette birdir ve ondan başka ilah yoktur. Üç ilahın bir ilah olmasının manası, her birinin ilahın bir cüz'ü (parçası), gerçek ilahın da bunların mecmua(-toplamı) olması değildir. Bilakis manası, üçünden her biri gerçek ilahtır, ulûhiyeti tamdır. Öyle ki gerçek ulûhiyetin lazımı olan vahdaniyet sıfatıyla muttasıftır. Bu şekilde bir yorum ise vahdaniyeti mübalağalı bir iddia, üçlü olmayı ise hakikat görme yoluyla çelişkiyi bertaraf etmeye dönmektedir. Yani ilah, gerçekte bir değil üçtür. Bir olmasından maksat ise üç ilahtan her birinin kelimenin tam manasıyla ilah olmasıdır. Beraberinde iki tane daha ilah bulunmasına rağmen ondan başka ilah yok gibidir. Şayet vahdaniyet de gerçek olsaydı o zaman üç ile olan çelişkisi olduğu haliyle devam ederdi. Dolayısıyla teslisin özeti, ortaklardan(şeriklerden) her birinin ilah olmasını vurgulayan pekiştirmeli bir ortak kılma olayıdır. Çelişkiyi bertaraf eden bu yorum Üstad Farah'ın kendisi ile teslis meselesinin vahametini hafifletmeye çalıştığı yorumu kökünden yıkmaktadır. Çünkü Hristiyanlıkta özel önem atfedilen, vurgulanan mübalağalı şirki ikrar etmeyi ihtiva etmektedir. Çelişkiyi bertaraf eden bu yoruma başvurulmasa çelişkinin kendisi tek başına kendini ve beraberinde teslis inancını yıkmaya kâfidir. Her ne kadar şaşkınların son asırların büyük filozoflarından saydığı Hegel, bilimin hatta aklın kendisinden kaçmasına rağmen çelişkiyi caiz (olabilecek bir durum) olarak görüyor olsa da. Onun nihayetinde kuşkuculuğa (şüphecilik, septisizm) varan teorisi bu surette Batı felsefesine girmiştir. İlerde bunun da tahlili gelecektir. Sapmasının temeli ise kendisinin Hristiyanlık teslis akidesinde bulunan "bir" ile "çok"un bir (müsavi, eşit) olmasından meydana gelen çelişkiyi uygun görmesinden kaynaklanmıştır. Bkz. Modern Felsefenin Serüveni s.386. Hal böyleyken ve de Hegel'in çelişkinin (tenakuzun) imkânsızlığını inkâr eden felsefesine de esas almışken Üstad Farah'ın bu inancı gerçeğe yorulmayan şiirsel tasavvur ile tevil nasıl doğru olur. Bilakis bunun kastedilmiş, bilerek konulmuş bir hakikati vardır. Hem de büyük filozoflarından birinin bilimi o inanca uydurmaya çalışması, bunu yaparken de dini teslis ile ifsat ettikten sonra bilimi de teslis ile ifsat etmeye aldırış etmeyecek derecede (kasıtlı, bilerek yapılmıştır).

31 Tıbak, mutabaka, Türkçe ifadesiyle karşılaştırma veya tezat sanatı, bir cümlede bir mana ile karşıt manasını beraber zikretme sanatıdır. **(Mütercim)**

Metâlib ve Mezâhib'in mütercimi büyük âlim diyor ki: *"Tevhid inancı: Hristiyanlığın doğduğu yer olan Filistin'de inanılan tevhid inancı, oyların çoğunu alamadığı için İznik konsilinde reddedilince rahipler, şirk ve tevhidden birleşen teslis inancını kabul etmeye karar verdiler. Bu inanç da Batıda bilim ile din arasında daim bir ihtilafa yol açan, bilimin dini, dinin de bilimi hafife almasına sebep olan muasır Hristiyanlığın temel inancıdır."*

Ben de buna şu sözümü ekliyorum: Müslüman Doğu'nun okumuş kesimin beyinsizlerinin Hristiyan Batıya özgü olan din ile bilim arasındaki çatışma, çelişki düşüncesini zavallı olan İslâm ülkelerindeki yeni türeyen bilim ortamlarına taşımalarına ne dersiniz? Bu topraklarda bilim ve din birbirini destekleyerek et ve tırnak gibi iç içe geçerek doğmuştu, yetişmişti. Öyle ki son zamanlarda tembel müslümanlara dini öğrenmek bilimi öğrenmek kadar zor gelir olmuştur.

Teslis meselesi budur. Bu meseleden de üç unsurun (ekânim) biri olan Mesih'in Allah'ın oğlu iddiasının ne derece tehlikeli bir mesele olduğunu anlarsın. Üstad Farah Antun'un dediği şekilde *"bu mesele Kur'an'ın insanları Allah'ın kulları şeklinde nitelendirmesi gibi İncil de onları Allah'ın oğulları diye nitelendirmesinden ibarettir. Mesele, iki kitap arasında-sınırlamanın olmayacağı- ıstılah ihtilafından öteye geçmez!"* değildir. Peki, Üstad, Hristiyanlığın İsa *(aleyhisselâm)* hakkındaki ve de beşer ve mahlûk (yaratılmış) olmasıyla bağdaşmayan akideleri (inançlarını) inkâr etmeye güç yetirir mi? İsa, gerçek olarak Allah'ın oğlu değil mi? Eğer değilse o zaman ulûhiyetin üç rüknü arasında yer alan "oğul" kimdir? Allah'ın kullarından hangi kul bu şekildeki Allah'ın oğluna kıyasla İslâm akaidinde ilahlığın rükünleri içinde yer almıştır?[32] Asla! Bilakis ferden fert bütün insanları Hristiyanların İsa *(aleyhisselâm)*'ı çıkardıkları mertebeden uzaklaştırmak için "Allah'ın kulu" diye isimlendirilmiştir. Sonra Hz. Meryem, Hristiyanlara göre "Allah'ın annesi" değil mi? Eğer değilse o zaman 1829'da Roma'da basılan ve bu gün 5 cüneyhe satılan *"Allah'ın Annesi Bakire (iffetli) Meryem'in Övünçleri"*[33] kitap neyin nesidir? Ayrıca Mesih Allah veya en azından Allah'ın oğlu değilse Hristiyanlıkta İsa'yı temsil eden haç ne sebeple mabudun sembolü alınmıştır.[34] Bir de neden onun tek başına çarmıha gerilmesi insanların gü-

32 Hristiyanlıktaki anlayışı İslâm'daki anlayışa benzetmeye çalışan Üstada soru yoluyla bir reddiyedir. Yani "İslâm akaidinde Allah'ın oğlu mertebesine çıkarılmış ve ilah olarak görülmüş bir kul var mı? Varsa kimdir?" Manasında bir cevaptır. **(Mütercim)**

33 **The Mary Glories**, Saint Alfonse De Liguori isimli bir rahip tarafından yazılmış bir kitaptır. **(Mütercim)**

34 Hristiyanların çarmıha gerilmiş Mesih'i mabudun sembolü almakla yaptıklarıyla Kur'an-ı Kerim'de Allah'ın kudret ve hâkimiyetinin kinayesi olan Allah'ın eli, arşı ifadeleri nasıl kıyaslanabilir. Acaba Müslümanlar Allah'ın elinin heykelini yapıp ona ibadet mi ettiler? Hristiyanların çarmıha gerilmiş

nahlarının affı için fidye olarak kâfi gelsin? Hâlbuki insanlardan ve peygamberlerden Allah yolunda zulmen öldürülen ilk zat o değildi?! Tabi ki Mesih *(aleyhisselâm)* Hristiyanların söylediği gibi öldürülmüş (!) ise.

Üstad diyor ki: *"Her akıllı (aklı başında) Müslüman -bu dönemde- biliyor ki, aklı başında olan Hristiyanların Mesih hakkındaki inancı Kur'an'ın şahitliğine muvafıktır."* Yani o Allah'ın oğlu değildi. Allah da onda vücut bulmuş değildi. O zaman, aklı başında Hristiyanlar Mesih hakkındaki inançlarında onu Allah'ın oğlu veya ilahlık mertebesine çıkarmıyorlarsa ne diye avâmlarını bu inanç üzerinde bıraktılar ve onlara hakikati anlatmadılar? Durum böyle ise mensuplarının havâsı ile avâmı inanç esaslarında ihtilaf edilen bir din hakkında ne söylenir? Hem de mabut olan ilah bir fırkada başka diğer bir fırkada başka olacak derecede. Bu ikrar, Hristiyanlığın İslâm'a kıyaslanmasının doğru olmayacağına dair açık bir ikrardır. İslâm dini ki Müslümanların havâsı ile avâmı arasında inanç konusunda böylesine fahiş bir ihtilafı asla kabul etmez. Bu konuda sadece İbni Rüşd Allahu Teâlâ'dan cismaniyet ve ciheti nefy konusunda şaz kalmıştır. Avâma kolaylık olsun diye bu iki hususu nefy etmemiştir. Ancak teslis inancında kolaylık yoktur. Bilakis tam tamına zorlama vardır.

Bu makamda anlattığımız şeylerin çoğunu -ki bunları; akıl ve bilimle beraber yürüme konusunda Hristiyanlığın İslâm ile kıyaslanamayacağı, Mesih'in zatı konusunda da Hristiyanlık inancının müdafaa edilemeyeceği şeklinde özetleyebiliriz- destekleyen hususlardan biri şudur: Prof. Maxwell *"Ruh Olayları"* kitabının başında şunu der:

"Bilim ile din arasındaki ihtilaf ve çatışma sık sık dile getirilmekte, gündem edilmektedir. Ancak dile getirilen şeyler gerçeğinden daha küçüktür. Zira ben ikisi arasında ölümle sonuçlanacak şiddetli bir savaşın çıkacağını görüyorum. Mağlubun kim olacağını belirlemek de kolaydır. Hatta Hristiyanlık dininin akidesinde ölüm sekeratı görülmeye başladı.

İsa'nın haçına ibadet ettikleri gibi ...

Üstadın Kur'an da Mesih için kullanılan: **"Allah'ın peygamberidir. Meryem'e ulaştırdığı kelimesi ve kendisinden bir ruhtur"** ifadelerine yaptığı göndermelere gelince Mesih'in "Allah'ın kelimesi" olmasının manası evladın babasının menisinden olması sünnetinden farklı olarak "Kun: Ol" kelimesinin mahsulü olmasıdır. Mesih'in Allah'tan bir ruh olmasının manası da Hristiyanların "O, Allah'ın oğludur" yahut "Üç ilahı unsurdan biri olan bizzat Allah'ın kendisidir" şeklindeki sözlerine benzer herhangi bir mana yoktur. "Minhu" buyruğundaki "min" harfi ceri "teb'iz" (kısmı, bazısı, bölümü) manasında değil, ibtida-i gaye manasındadır. (Başlangıç noktası). Eğer "ondan bir ruh" ifadesinden Mesih'in Allah'a karışması manası çıksaydı, aynı mana Hz. Âdem hakkında da varit olurdu. Zira Kur'an onun hakkında da **"Onu (Âdem'i) tesviye edip, ona ruhundan üflediğim zaman derhal onun için secdeye kapanın"** *(Hicr, 29)* buyurmuştur. Hatta bu ifade Allahu Teâlâ'nın: **"Hem göklerde ne var yerde ne varsa hepsini kendinden** (minhu) **sizin istifadenize verdi"** *(Casiye, 13)* buyruğuna nazaran göklerdeki ve yerdeki her şey için geçerlidir.

Artık günümüzde kim kalkıp, insanlara anlamadan, kavramadan iman etmeyi öğreten, öyle ki bu hususu imanın ayrıcalıklı hususiyeti olarak belirleyen Saint Augustine'in "ona iman ediyorum, çünkü abestir" sözünü tekrar edebilir. Eğer Allah var ise o zaman bize en büyük ihsanı olan aklı, bize ve bizim dışımızdaki varlıklara yönelik vazifelerini araştırıp tetkik etmekte kullanmamak ona yönelik en büyük hakaret değil midir? Bununla beraber Katolik mezhebinin bizden istediği kilisenin bütün telkinlerine kayıtsız teslimiyet, körü körüne imandır. Ben de kendimi Katoliklerin ilahının tesahulü bu derece güzel görmesini kabule layık görmüyorum. Akıllı insanlarda Allahu Teâlâ'nın ete kemiğe bürünmesi, böyle bir fedakârlığı hak etmeyen beşeriyeti kurtarma uğrunda kendini kurban etmesi hususunda şaşkın kalmışlardır."

Hristiyanların akıllılarının Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah gibi Hristiyanlık inancında Allah'ın Mesih'te vücut bulduğunu inkâr etmediklerini gördünüz, değil mi? Bilakis Hristiyanlıkta var olan o mesele ve ölümü yani Allah'ın kendini kurban ederek ölümü meselesinde şaşkın durumdalar. Öldürülen, peygamber olan Mesih değil, Allah olan Mesih'tir. Bundan dolayı da beşeriyeti kurtarmak için yeterli bir bedel olmuştur. Yoksa peygamberlerden Şa'ya (Eş'iya), Zekeriya, Yahya gibi niceleri öldürülmüştür. Ancak hiç kimse şu veya bu peygamberin öldürülmesi ile Allah, beşeriyeti cehennem azabından kurtarmak için kendi nefsini feda etmiştir, böylece onun ölümü onların günahlarının bağışlanmasına sebep olmuştur, iddiasında bulunmamıştır.

Sonra, Hristiyanların bu akidesine göre şunu demek mümkündür: Allah kendini kurban ettikten sonra günahkârları kim bağışlayacak? Hatta eğer onları bağışlamayacak olursa onlara kim azap edecek? Öldükten sonra kim Allah'a yeniden hayat verecek? Çünkü ölüleri diriltmeye kadir olan Allah, bu sefer kendisi ölmüştür! O zaman kilise adamlarının sadece kendilerinin bağışladıkları Hristiyanlarla sınırlı olmasının aksine bağışlamanın genel olması gerekmektedir.[35] Bu affın Mesih'in katillerini de daha doğru ifadeyle Mesih'in zatında Allah'ın katillerini de kuşatması gerekir.[36]

Hristiyanlığın, Allah'ın kendisini kurban etmesi mukabilinde günahların bağışlanmasına dair akidesi münasebetiyle şuna dikkat çekmemiz güzel olacaktır. İslâm

35 Ayrıca günahları bağışlayanın Allah değil de kilise adamları-sanki Allah'ın naipleriymiş gibi-olmaları gerekir.

36 Hatta Mesih'i öldürenler, beşeriyetin maslahatına öyle bir iş yapmış oluyorlar ki onlar gibisini yapan hiç kimse yoktur. O zaman insanlar üzerinde en fazla minnet hakkına sahip olanlar olurlar. Hiç değilse Hristiyanlar üzerinde şayet bağışlanma sadece onlara ve keşişlerin önünde günahlarını itiraf edenlere mahsus bir durum ise. Bütün bu sonuçlar gerçekten Hristiyanların iddia ettiği gibi öldürme vaki ise.

akidesinde insanların günahlarının -Allahu Teâlâ'nın dilediği kimseler için- affedilmesi bir şarta bağlıdır. O da bir olan Allah'a peygamberlerine ve peygamberlerinin (Allah'tan) getirdiklerine iman etmektir. Bu konuda ne Allah'ın nede peygamberlerinden birini ve hatta nede günah işleyenin kendini kurban etmesine ihtiyaç yoktur. Nitekim Allah kitabında şöyle buyurur: **"Şüphe yok ki Allah kendine şirk koşulmasını bağışlamaz. Bunun ötesinde olanları ise dilediği kimseler için bağışlar."** *(Nisa, 48)* Ayrıca Hristiyanların kendilerini bağışlasınlar diye papazların huzurunda itiraf ettikleri gibi insanlardan hiç kimsenin önünde günahlarını ikrar etmeye ihtiyaç olmaksızın bağışlanır. Buna dikkat çekelim ardından bu İslâm akidesini, bu dinin günahkârlara muamelesinin ne derece alicenap bir muamele olduğuna -öyle ki onları affedici konumda olan insanların önünde mahcubiyet duymaya zorlamamaktadır- güzel ve yüce bir misal olarak analım. Ayrıca bunu, İslâm'ın bilime verdiği değere güzel ve yüce bir misal olarak da analım. Çünkü insanı cehennem azabından veya en azından orada edebi kalmaktan kurtaran ve kendisini ebedi selameti sağlayan husus, İslâm inancında Allah'a, peygamberlerine ve onların getirdiklerine imandan ibarettir... Bizim bir yargıya dair bilgi (bir kaziyeyi bilme) şeklinde isimlendireceğimiz "tasdik"ten ibarettir. Çünkü zikredilen belirli esaslara iman olan şer'i (ıstılahtaki) tasdik, ya mantıkta "ilim" olan "mantıki tasdik" ile birdir. Nitekim Allâme Teftazani'nin görüşü bu yöndedir. Yahut -başka âlimlerin benimsediği şekliylebundan (yani tasdikten) ve kendisinden kolay kolay ayrılmayacak; kalbin o yargıya bağlanması yahut ona ram olup, tabi olması gibi manalardan mürekkeptir. Dolayısıyla insanı bir "ilim" ilelebet kurtarır, bir cehalet de ilelebet helak eder.

Günahların bağışlanması konusunda, Allah'a, peygamberlerine ve onların getirdiklerine imandan sonra günahkârın günahlarından tövbe etmiş olması da şart değildir. -Her ne kadar, peygamberlerin Allah'tan getirdiklerine dair imanını bozmasın diye bu günahların haram olduğunu kabul etmesi şart olsa da- şayet tevbe ederse o zaman bağışlanma "Allah'ın kullarından dilediğini" kaydına bağlı olmaksızın mutlak hale gelir. Tevbe için de din adamlarından birinin önünde günahı itiraf da şart değildir. Bilakis caiz de değildir. "Birinin başkasına günahını anlatması" günahına düşülmüş olur. Tevbe ancak, tevbe eden ile Allah arasında başka bir sebepten -örneğin günahın sıhhatine yahut malına zarar getirmesi- değil, sadece Allah korkusundan doğan pişmanlıktan günahı ikrar edip bununla beraber bir daha o günaha dönmemeye karar vermek, azmetmektir. Tevbe esnasında gösterdiği azimde kararlı olursa daha önce bu günahı iki veya üç defa işlemiş olması tevbeden doğan bağışlamaya bir zarar getirmez.

İşte bu, İslâm'da günahlardan istiğfarın yoludur. Hiç Hristiyan akidesindeki yola benziyor mu?

İnsanların İncil'de "Allah'ın oğulları" şeklinde isimlendirmelerine gelince eğer bu tabirin Hz. İsa'ya indirilen İncil'de varit olduğu sahih ise biz bunu aklın kabul ettiği mecazi manaya yorumlayarak kabul ederiz. Ancak Mesih'ten sonra uydurulan Hristiyanlık anlayışı bizlerin bütün İnsanların oğul olmaları konusunda kabul ettiğimiz bu mecazi manayı Mesih'in oğul olması konusunda asla kabul etmez. Bilakis o anlayış, bu manayı hakikat üzere alır ve bunu Mesih'in en önemli ayrıcalığı sayar. Üstad Farah Antun'un Mesih'in "oğul" olmasını aklın kabul edeceği mecazi manaya yormadaki dayanağı filozof Renan'ın *"Mesih'in Tarihi"* adlı kitabı hakkında *"Mesih'in Hayatı"* kitabının müellifi İtalyan filozof Giovanni Papini, Archimandrite[37] Antony Bashir (Beşir)'in Arapça tercümesi s.64'te şöyle der:

"İnkârcı Renan'ın yazdığı kitap bütün gerçek Hristiyanların nefret ettiği bir kitaptır. Sebebi, müellifinin yazarken izlediği yoldur. Zira alaylarını ve fert tenkitlerini iyi niyetli sayfaları aldatmak için övgü kılıfıyla sunuyordu. Bu kitap, samimi her tarihçi tarafından hakir görülen bir kitaptır."

Mütercim, Renan'ın hayatını anlatırken yazdığı dipnotta şunu söyler: *"Onun 1863'te basılan "Yesu'un Hayatı"[38] adlı kitabına koyduğu görüşleri kamuoyunun aleyhine çıkmasına sebep oldu. Bundan dolayı Fransa'da bir fakültedeki İbranice, Keldanice ve Süryanice dilleri hocalığı görevinden alındı. Bu kitabın basılması bütün Avrupa'da büyük yankı uyandırdı."*

Hal böyleyken *el-Câmia* dergisinin kurucu ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un Avrupa'da büyük tepki çeken bu kitap hakkında: *"El-Camia dergisi filozof Renan'ın kaleme aldığı "Mesih'in Tarihi" adlı kitabını yayımlamasaydı bu konuyu derinlemesine incelememiz gerekli olurdu. Ancak bu "Tarih"i neşretmişken ve Doğudaki ve Batıdaki Müslümanlar ve Hristiyanlar arasındaki yankısını görmüşken..."* demesi oldukça garip bir durumdur.

Hâsılı, Hristiyan inancı -ister Mesih'in ilahlığı şeklinde olsun, ister aklın kabul sınırını aşacak ve ilahlık şanına halel getirecek "Allah'ın oğlu" olması şeklinde olsun –meşhurdur ve hiçbir tevil ile kapatılamaz. Üstad Farah'ın, Hristiyanlık inancına

37 Metropolitan: Manastır başrahibine, birden fazla kiliseden sorumlu piskoposa verilen bir unvan. Başpiskopos. **(Mütercim)**

38 "Mesih'in Tarihi" "Yesu'un Hayatı" Renan'a ait aynı kitaptır. İsim farklılığı mütercimlerden kaynaklanmıştır.

dair dünyada meşhur olan ve görünenin hilafına iddiasına karşı bu iddiasını dile getirmeden bir sayfa öncesinde söyledikleri şahit olarak yeter. Mesih'in dağdaki hutbesini överken diyor ki: *"Chateaubriand, "Hristiyanlığı Ruhu" kitabında bu hutbenin ilahi (ilahtan sadır) bir hutbe olduğuna delil getirmek adına haykırıyordu: "Zayıf insanlardan bu derecede de bir kemalin sadır olması mümkün müdür".*

4-Üstad Farah Antun'un *"İncil'de bin defa geçmiş olan "Allah'ın oğulları" isimlendirmesine itirazın bir dayanağı varsa o zaman "Allah'ın kulları" şeklindeki isimlendirme de itirazdan azade değildir. Çünkü insan kimseye kul olmak istemiyor. Eğer Allah onu, kul olması için yarattıysa o zaman ona zulmetmiştir"* sözüne gelince:

Hiçbir cehaletin ulaşamayacağı bir cehalet, İblis'in kibrini geçen bir kibirdir. Çünkü İblis, Allah'a secde edip ona kul olmayı değil, Âdem'e secde etmeyi reddetti. Allah'a kul olan hiç kimse için Allah'a kul olmak ağır gelmez. Çünkü boyun eğme ve ram olma manalarına delalet konusunda ibadet, ubudiyetten üstündür. Hatta insan yahut şeytan için Allah'a ibadet etmemek mümkündür. Ancak O'nun hükümranlığı dışında çıkıp kul olmaması mümkün değildir. Zira ona hayat veren, öldüren, her göz kırpmasında, her kalp atışında üzerinde hükümran olan, nefes alacağı her vakitte ona nefes aldıran O'dur (Allah'tır). Dolayısıyla insanın yahut herhangi bir mahlûkun Allah'a karşı hür olma iddiası çok komik bir iddia olmaktadır. Kendini beyinsiz konumuna düşüren ve göklerin ve yerin melekûtunu kudretinde tutanı hakkıyla takdir etmeyen kimsenin iddiası...

Ben, *el-Câmia* dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah'ın bu derece cahil olacağını sanmıyordum. Bilemiyorum, bu cehaletinin kaynağı herhangi bir dine inanmamasından ve inkârcılığını gizleyenlerden olması mı? Ki Allah'ın mucizeleri yaratmaktan ve ölüleri diriltmekten aciz olduğunu iddia eden Üstad Ferid Vecdî gibi Allah'ı hakkıyla takdir etmiyor... Yoksa kaynağı, çarmıha gerilip mağlup olan ilah iddiasında bulunan Hristiyanlık mı? Ki bundan hareketle Allah'ın ulûhiyetini Mesih'in ulûhiyetini, hükümranlığını da onu hükümranlığına kıyas ediyor da O (Allah)'na kul olmak kendisine ağır geliyor.

İşte onlar böyle derken, Allahu Teâlâ şöyle buyuruyor: **"Mesih, hiçbir zaman Allah'ın kulu olmaktan çekinmez. Mukarrebun (Allah'a yakın) melekler de... Her kim de Ona ibadetten çekinir ve kibirlenirse bilsin ki O, (kıyamette) hepsini huzuruna haşredecektir."** *(Nisa, 172)*

Yine buyuruyor ki: **"Göklerde ve yerde hiçbir kimse yoktur ki Rahman'a kul olarak gelecek olmasın!"** *(Meryem, 93)* Allahu Teâlâ da insanlardan seçtiği kimseleri şe-

ref bahşetmek için kullarının arasına dâhil eder ve bu hususta şöyle buyurur: **"Ey mutmain olan nefis! Sen dön Rabbine! Sen O'dan razı, O senden razı. Gir kullarımın içine, Gir cennetime!"** *(Fecr, 27-30)*

Yine şöyle buyurur: **"Bir de Davud'a Süleyman'ı bahşettik. Ne güzel kul o. Hakikaten evvab idi."** *(Sad, 30)* Ancak Üstad kullukta ne büyük bir izzet olduğunun farkında değil, bilmez, Sevgilisine kulluğu ile övünen şu şairin de sözlerini takdir edemez:

Sevgili bana sadece "ey kulum" ile seslenir.

Bu isim var ya benim en güzel ismimdir.

Eğer insanın sevgilisine karşı tavrı bu ise kendisinin ve sevgilisini yaratana karşı tavrı ne-olur! Kadı İyaz da ne güzel söylemiş:

Şeref ve şaşkınlığımı katlandıran

Neredeyse Süreyya'ya ayak basarım

"Ey kullarım" buyruğunun içinde olmam

Kullarının en hayırlısını bana nebi kılman!

5- *El-Camia* dergisinin kurucusu ve Hristiyanlığı müdafaa eden Üstad hakkındaki son sözüm şudur: Kendisi hakkı müdafaa ettiğine inanarak Hristiyanlığı müdafaa etmiyor. Bundan dolayı çoğu yerde din olarak inanmadığı İslâm ile denk tutmaya çabalayıp her ikisinin de akla ve bilime aykırı olduklarına hükmediyor. Kendisi İslâm'ı hatta mutlak olarak din mefhumunu akıl ve bilimin nazarında düşürmeye çalışıyor. Bu uğurda Hristiyanlığı da düşürmekten çekinmiyor. Çünkü akıl ve bilime aykırı olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla Üstadın gerçek tavrı savunulacak bir tarafı bulunmayan Hristiyanlığı müdafaa değil, İslâm'a saldırı tavrıdır. Tabi Üstad Hristiyanlığı müdafaa tavrından tamamen uzak durma imkânı bulamayınca bütün derdi İslâm'ı tenkit ve akıl ve bilime aykırılık konusunda Hristiyanlığın derekesine düşürmek olmuştur.

Üstadın iç içe geçmiş, gizli kapaklı gayesine dair söylediklerimin en büyük delili hasmı Muhammed Abduh'a yaptığı anlaşma teklifidir. Şöyle ki, İncil ve Kur'an'dan bazı ayetler seçip onlara sarılacaklar ve onları tatbik edecekler. Ardından iki kitapta da geriye kalan ayetleri artlarına atacaklar, İşte Üstadın sözleri:

"Bizim İncil'de yer alan şu tevillerle ne işimiz olur. Bizler İncil'den sadece Mesih'in dağdaki vaazını biliyoruz. Bu vaaz da Matta İncil'inin 5. 6. 7. İshah'ında bulunmaktadır. Dağ vaazı bize göre Hristiyanlık dininin tamamıdır."

Ardından o vaazı bir buçuk sayfada tercüme edip kitabına koymuş. Bu vaazında Mesih'in meşhur: *"Sağ yanağınıza tokat atana öbür yanağınızı çevirin"* sözü ile *"size düşmanlarınızı affedin demeye gelmedim. Bilakis "onları sevin" demeye geldim"* sözü yer almaktadır. Sonra Üstad şöyle demektedir:

"Renan da bunu söyledikten sonra[39] Mesih'in Tarihi" adlı kitabında yüksek sesle haykırdı: İşte ebedi olan din, dindarlık budur. Eğer gök cisimleri üzerinde hayat varsa kemal derecelerinde ne kadar yükselirlerse yükselsinler diyanetleri asla, bu diyanetten üstün olamaz. Chateaubriand da "Hristiyanlığın Ruhu" kitabında bu vaazın ilahi kaynaklı olduğuna delil getirmek için şöyle haykırır: "Zayıf olan insanlardan bu derecede bir kemalin sadır olması mümkün müdür?"

"Şayet Üstad (yani hasmı olan Şeyh Muhammed Abduh), içinde mucize, kılıç, cehennem (ateş) olmayan bilakis her yönüyle bütün Âdemoğullarını, hatta düşmanları bile (Mesih'in dağdaki vaazında tavsiye ettiği gibi) kuşatacak kardeşlik ve şartsız sevgi olan,[40] akla uyumlu ebedi bir dine davet ediyorsa biz her yönden ona muvafakat ederiz. Ancak kitabın iki veya üç sayfasına dayanıp geriye kalanları bırakmayı gerektirir.[41] Biz de şunu

39 Yani, Renan da Üstad Farah gibi İncil'den Mesih'in dağ vaazından başkasını bilmemektedir. Buradan da Renan'ı inkârcılıkla itham edenlerin haksız yere itham etmedikleri ortaya çıkar.

40 Kitabın bir kısmına inanan bir kısmını inkâr edenlerin sınırsız kardeşlik ve şartsız sevgiye dair sözlerini bunlar samimidir, doğrudur diyerek dinlemeyin. Onlar dini ve dindarları dünyada kılıç, ahirette ateş bulunmasından dolayı tenkit etmelerine rağmen Allah'ın kullarına karşı ne yemine ne ahde vefa gösterirler ne de onlara şefkat gösterirler. Onların evrensel Masonluktan öğrendikleri ballı laflar ağızlarıyla söyledikleri bir sözdür, boğazlarından aşağı inmez. Eğer bu lafızların bir manası varsa oda ancak din ve iman sahiplerinde bulunur. Başımdan geçen bir olayı anlatayım. Mısır'a son gelişimden önce Yunanistan'ın Batı Trakya bölgesinde ikamet ediyordum. Buranın halkı Müslümanlardan oluşuyordu. Bir gün Atina'ya gittim. Şehrin semtlerini gezerken Yunanistan'daki Müslümanlarla mübadele sonucu Türkiye'den gelen muhacirlerin ikamet ettiği semte uğradım. Çoğunluğu Anadolu Rumlarından oluşuyordu. Semtin sokaklarında dolaşırken evlerden birinin kapısında duran bir kadın beni gördü. Tabi üzerimde de İslâmi bir giyim vardı ve sarıklıydım. Beni görünce şaşkın ve eski vatanı Anadolu'da Müslüman Türklerle yaşadığı günlerin hasretiyle haykırdı: "Ey merhametli insanlar, siz nerden çıktınız?" Hayatım boyunca, bu Rum kadının söylediklerinden duyduğum sevinci ve iftiharı unutmam. Kadın beni tanımıyordu, bilakis benim şahsımda Müslüman bir zata yahut Müslüman bir din adamına hitap ediyordu. Hitap ettiği dile bakarak benim şahsımda Türklere hitap ediyorsa dahi -bu Türklerden kastım bu kadının eski vatanında komşuluk ettiği dindar olan eski Türkleri kast ediyorum- bunun fazileti yine onların Müslüman olmalarına döner.

41 Üstad yaşasaydı dünyada dinlerin gölgesinin çekildiğini, beklenen sevgi ve kardeşlik yerine her tarafı savaşın kuşattığını görürdü. Batılı milletlerin en gelişmişi insan hakları ve medeniyet konusunda en ilerisi olan İngilizlerin, düşmanları bir tarafı dostlarına olan sevgilerine dahi güvenilmez. Belki şu

biliyoruz. Müslüman kardeşlerimizin Kur'an'a sahip çıkmadaki gayretleri, Hristiyan kardeşlerimizin İncil'e sahip çıkmadaki gayretlerinden az değildir. Hristiyan din adamları, özellikle mutaassıp (radikal) olanları-bu çağın sahiplerinin, birkaç sayfayı alalım geriye kalanların ise varlığı ile yokluğunu bir görelim çağrısına nasıl şiddetle karşı çıkıyorlarsa İslâm'ın din adamları da bu tahsise aynı şekilde karşı çıkmaktadırlar. Bundan dolayı diyoruz ki: Makul (akla uyumlu) din sadece bu tahsisi esas alanlarda mevcuttur. Onlar da yeryüzünde dinin değil faziletin ensarıdırlar."

S.217'de şöyle demiştir: *"Şayet gelecekte beşeriyetin kemal derecesine ulaşması ve aralarında birlik oluşturması ümit ediliyorsa bu gayeye ulaşmak ancak bilimle ve dini bir kenara bırakmakla olur." 'Bir kenara bırakmak' tan kastımız: Fazilet hasletleri ile amel edip geriye kalanı ise kutsal bir örtü ile örtmek."*

Ben de diyorum ki: İşte *el-Câmia* dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı olan Üstadın din anlayışı budur. Hristiyanlığın kitabına da İslâm'ın kitabına da sadakati bu kadardır. Kendisi İncil'den birkaç sayfayı kabul edip onlarla yetiniyor. Hasmına da Kur'an'dan o kadarıyla yetinmesini teklif ediyor. Böylece Kur'an'dan ve İncil'den seçtikleri ayetler üzerinde ittifak edecekler ve bu ayetleri İncil'in tamamı ve Kur'an'ın tamamı sayacaklar. Sonra kendileri seçilen o ayetlerden oluşan içinde mucize, kılıç, cehennem ateşi bulunmayan bilakis tamamı bütün Âdemoğullarını hatta düşmanları kuşatan kardeşlik ve şartsız sevgi olan akılla uyumlu edebi (edep hasletleri üzerine kurulu) bir din oluşturacaklar. Ardından her iki kitapta geriye ne kaldıysa -ki çoğu kalmaktadır- bunların varlığı ile yokluğunu bir sayacaklar. İsterse iki kitap ehli de bu tahsis ve seçime şiddetle karşı çıksınlar. Zira Üstad şunu demektedir: Akla uyumlu din ancak bu tahsisi kabul edenlerde vardır. Onlar da diyanet ehlinde üstün olan fazilet sahipleridir. Üstad da bu yontma uydurma dinin, gerçek din olmayacağını bildiği için sözlerinin sonunda şöyle demiştir: *"İki kitap mensupları içinde bu tadilin (düzeltmenin, reformun) taraftarları diyanetlerin değil fazilet hasletlerinin taraftarlarıdır."* Kendi nefsi hakkında da böylece diyanet mensubu ve taraftarı olmadığını tescil etmiştir.

Üstad kitabının bu bölümünde her zaman iddia ettiği dinlerin akıl ve bilime aykırı olduğu savına birçok hükmünde fazilete de aykırı oldukları iddiasını eklemiştir. Ona göre ne Hristiyanlık ne İslâm ne de başka bir din, akıl ve bilim dini olmadıkları

---

denebilir: İngilizler hükümet olarak en hin hükümet olsa da millet olarak ahlâkları örnek alınabilir. Ancak hak şudur ki bir milleti onun hükümetinden daha iyi temsil eden, ahlâklarını gösteren başka bir durum yoktur. Onların karakterlerini en iyi anlatan hükümetidir. Ancak şu olabilir, o da o hükümet o milletin iradesine rağmen ordaysa durum değişir. Fakat bu durum, İngiliz hükümetleri için söz konusu değildi.

gibi fazilet dini de değiller. Allah'ın İncil ve Kur'an kitapları da esas alınmaya layık hükümlerle atılması gereken hükümlerden -ki bu bölüm çoğunluklarını teşkil ediyor- müteşekkirdir. Ancak bu kitapların Allahu Teâlâ'nın, Kur'an'ın tabiriyle kullarına İncil'in de tabiriyle oğullarına gönderilmiş olduklarına inanan iki kitabın mensupları ayetler arasında bu taksim ve ayrımı tabii olarak kabul etmeyeceklerdir. Onların razı olmamalarından Üstadın iddia ettiği gibi mutaassıp, aşırı kimseler olmaları gerekmez. Bilakis İncil ve Kur'an'ın Allah'ın kitapları olduklarına imanlarında samimi olmaları kâfidir. Özellikle Müslümanlar, Kur'an'dan bir kelimeden dahi vazgeçmezler, bir ayetinin bile hikmet ve faziletten hali (arı, uzak) olduğunu kabul etmezler. Çünkü ayetlerinin hepsi, kelimelerinin hepsi Hâkim ve Hamid tarafından indirilmiştir. Bâtıl (yalan, boş söz) ona ne önünden ne de arkasından gelebilir. Muhammed *(sallallâhu aleyhi ve sellem)*'e nazil olmuş ve nazil olduğu şekilde muhafaza edilmiştir. Beşer eli ona bulaşmamış, oynamamıştır. Üstadın teklif ettiği bu seçim abesle iştigaldir, oyuncak etmektir. Allah'ın Kur'an hakkında vadettiği mahfuziyet asla böyle bir şeye müsaade etmez.

İncil hakkında konuşacaksak Üstada şunu soralım: Dağda vaaz veriyorken olan Mesih, İncil'in sair ayetlerini tebliğ ederken olan Mesih'ten -Hristiyanların inancına göre- (nitekim Üstadın naklettiğine göre Chateaubrind bunu açıkça beyan etmiştir) içine hulul eden (yerleşen) ulûhiyet ruhu itibariyle başka mıydı? Yoksa kendisi İncil'in tahriften salım olmadığını ikrar edenlerden ve korunmuş olan kısmın dağ vaazıyla sınırlı olduğunu söyleyenlerden midir? Eğer böyle ise o zaman nasıl olur da hazf ve özetlemenin cevazı konusunda İncil'i mahfuz olan Kur'an'a kıyaslayabilir. Özetle soru şu: Allah'ın kelamının -Allah'ın kelamı olması ve değiştirmeye maruz kalmaması şartıyla- alınmaya uygun bir de atılmaya uygun ayetlere müştemil olması (bu şekilde içinde bulunması) mümkün müdür? (Böyle ise) O zaman Üstadın bizzat kendi nefsine yerleşen ruhun ulûhiyetini ispata muhtaç olur. Tıpkı Mesih'in ruhu gibi. Ancak o zaman hikmet ve faziletin ölçüsü onun eline teslim edilir, bu ölçü ile de Kur'an ve İncil'in ayetleri test edilir. Aynen ruhunun ulûhiyeti konusunda dengi olan veya daha alt mertebede bulunana kimselerin sözleri gibi...

Üstadın Allah'ın kitaplarını alınacak olan ve atılacak olan şeklindeki ayrımı, kâinatın parçaları arasındaki nizam ve insicamı (uyumu) ve bunun yaratanın ilmine, kudretine ve iradesine delaletine inkâr eden materyalist inkârcıların sözlerine ne kadar benzemektedir. Özellikle de Genel Fizyoloji bilim insanlarının tafsil ettiği organik maddeler arasında bulunan nizam ve insicam... Filozof Gustave Le Bonn da bunu "biyolojik mantık" diye isimlendirmiştir. İşte o materyalistler, bu nizam ve insicamı, kâinatta bulunan ve hikmet ve gaye illeti ile izahı kolay olmayan bazı şeylerin

varlığına dayanarak inkâr etmektedirler. Bu konunun izahı "ileli gaiyye delili" başlığı altında ve onlara reddiye gelecektir. Allah'ın ayetlerine taksim kâinatın parçaları arasındaki ayırımından her ne kadar daha büyük bir hata ve daha sakıncalı olsa da...

Sözün özeti, Üstad Hristiyan olduğu için Kur'an'a inanmıyor. İncil'e gelince de yine zahiren Hristiyan fakat gerçekte lâdini (dinsiz) olduğu için ona da inanmıyor. Bundan dolayı her iki kitapta bu var olanları beğenmiyor ve bunların Allah'ın kelamı olduklarını ikrar etmiyor. Dolayısıyla kendisi Kur'an'ın buyurduğu gibi kitabın bir kısmına iman edip bir kısmını inkâr edenlerden. Yahut İncil'e iman ediyor ve Hristiyanların elinde olan Mesih'in de Allahu Teâla'dan almış olduğu nasların güvenilmez olduğunu ve Kur'an-ı Kerim gibi mütevatir olarak nakledilmediğini biliyor. O yüzden Üstadın Kur'an ve İncil için teklif ettiği hazf, ihtisar(özet) ve seçimin doyuracağı zarardan sadece Kur'an etkilenecektir. İncil'deki etkisi ise hâsılı tahsil kabilinden olacaktır. Bundan dolayı her iki kitapta eşit şekilde olabileceğini söylüyor. Kendini de arkadaşına emanet ve eşitlik esasına göre davranan ve kendi nefsi için istediğini onun için de isteyen adaletli zât konumunda sunuyor. Zahiren böyle. Fakat işin aslında ise bu eşitlikten dolayı arkadaşına zarar veriyor.

Okuyucu benim Üstada İslâm'a nazik davranışına karşılık sert davrandığını sanmasın. Ki kendisi şöyle diyor (S.182): *"Üstad Muhammed Abduh'a en sert cevaptaki üslubumuz budur. Kendisi -Allah onu affetsin- bir anlayışı, başka bir anlayışın şanını düşürerek müdafaa etmektedir. El-Camia dergisi ise, kalemini kırar yine de, Âdemoğullarından kardeşlerinin et ve kemiğine karışmış inançlarına çarparak saf cahil insanların kalbindeki taassubu kışkırtarak duygularını rencide etmeye sebep olan bu yola girmez. Dolayısıyla bizim buradaki sözlerimiz İslâm ve Hristiyanlık hakkında her türlü, nefsi meyilden, kutsal fazilete ulaşmak dışındaki amaçlardan mücerret olarak hüküm verenler hakkındadır. Fazilet diyoruz, hakikat demiyoruz. Çünkü hakikat yalnız Allah'tır. Dinler ise hepsi ondan gelmedir."*

Üstad hakikati Allah'a tahsis etmiştir. Onu yalnız Allah bilir. Çünkü Allah, hakikatin kendisidir. Fazilete gelince herhalde Üstad bunu Allah'tan daha iyi bildiğini iddia ediyor. Şöyle ki Allah'ın kitapları olan İncil'den ve Kur'an'dan bazı ayetleri seçme(ayıklama) cüretinde bulunuyor. Ayetlerinden fazilet ilkesine muvafık bulduklarını tutuyor, aykırı gördüğünü ise ilga ediyor. Biz ise diyoruz ki, Allahu Teâlâ her şeyi başka herkesten daha iyi bilir. İnsanın da hakikatleri idrak kabiliyeti oranında ve Allahu Teâlâ'nın onu o hakikatleri idrak etmeye muvaffak kıldığı kadar inandığı hakikatlerin bulunması fazilete aykırı değildir. Ayrıca herhangi bir anlayışı mezhebi olduğu için değil hak gördüğü için müdafaa etmesinde herhangi bir mahzur da yok-

tur. Zaten hak olduğu için onu müdafaa ediyor. Hak olduğu için de o anlayışı, inancı benimsemiştir... Niye Üstadın müdafaa ettiği bir mezhebi, meşrebi yok mu? Elbette vardır. Dinlerin dışında bir mezhebi vardır. O da mezhepsizliktir. Kendi mezhebinin hak olduğuna inanmadığını görmüyor musun?[42] Bilakis anlayışını fazilet olarak görüyor. Bunun dışında olanları ise -isterse Allah'ın kelamı olsun- fazilet ve başka şeylerin karışımı olarak görüyor. İncil'de ve Kur'an'ın çoğu ayetinin atılmaya müstahak olduğunu söylüyor. Kendisi hem Müslümanların hem de Hristiyanların duygularını incitiyor. Kendi mezhebi olan mezhepsizliği savunurken hasmını da bir mezhebi savunurken başka bir fırkanın mezhebinin değerini düşünmekle tenkit ederken her iki fırkanın mezhebini (inancını) önemsiz gösterip değerini düşürüyor. Acaba kendisinin mezhebinin diğer iki fırkanın mezhebinden farkı onun edebi (adap ve fazilet) bir mezhep olması her iki fırkanın da mezheplerinin dini olması mıdır? Üstad mezhebinin övgüye layık olmasını makul (akılla uyumlu) olmasına başkasının mezhebinin önemsiz, değersiz olmasını ise makul olmasına dayandırıyor. Peki, bu ladini (dinsiz) iddia biraz önce zikretmiş olduğu "tek hakikat Allah'tır, dinlerin hepsi de ondan sadır olmuştur, gelmiştir" hususla bağdaşıyor mu? Lâdinilik (dinsizlik) dini de acaba yine Allah'tan mı gelmiş?

Üstad diyor ki: "Eğer gelecekte beşeriyetin kemal derecesine ulaşması ve aralarında bir birlik oluşturması ümit ediliyorsa buna ancak dini bir kenara bırakarak bilimle ulaşır."

Ben de diyorum ki: Okuyucu bir baksın Üstad çelişkili sözlerinden sonra dilinin altındakini nasıl ortaya koyuyor? Sözlerinin sonunda tıpkı şair Muhammed İhsan gibi aynı yaydan ok atıyor. Zira bu şair bilimi övüp dini tenkit ederken diyor ki:

İnsanlar içinde bir peygamber çıktı

Şanı, bilinen resullerin şanı gibi değil

İnsanları birleştirdi hem de yıllar boyunca

Bütün peygamberler onları bölmelerine rağmen

Nihayetinde şöyle dedi:

Din ve hidayet olarak bilime iman ettiler

Artık akılların bilimden başka dinleri kalmamıştır.

42 Çünkü onun belirttiğine göre hakikat yalnız Allah'tır.

Daha doğru ifadeyle bu şair nasıl da çeyrek asır önce Muhammed Abduh'la münazara yapan Üstad Farah ile aynı yaydan atıyor. Daha önce şiirin tamamını ve cevabını vermiştir. Muasır, ladini ve rasgele yapılan atışların ortak bir hedefe gelmesinden, Üstad Farah'ın bilimin izinden gidip dini bir kenara bırakma çağrısı yaptığı, insanların şahit olduğu o münazaralardan sonra sözde bilimcilerin bakışlarının nasıl da dinin aleyhine dönüştüğü açıkça ortaya çıkmaktadır.

Hristiyanlık için de *el-Câmia* dergisinin kurucusu Hristiyan Üstad Farah için de bu zatın Müslümanların büyük hocalarından biriyle münazarasında dinini müdafaaya kalkıp işin sonunda (Üstadın) *"beşeriyetin kemal derecesine ulaşması ancak dini bir kenara atmakla olacaktır"* demesi utanç verici bir durumdur. Bununla Üstadın geçmiş sözlerinde İncil'den ve Kur'an'dan birkaç sayfa oluşturacak bölümleri seçmeye dair sözleriyle geriye bırakmış olduğu (atmamış olduğu) ayetler de rüzgârın önündeki toz gibi savrulmuş bulunmaktadır. Üstada yöneltilecek itirazlardan biri de: Şayet hakikat yalnız Allah ise dinler de-onun dediği gibi- ondan gelmişse o zaman nasıl olur da din bir kenara atılabilir? Peki, bu adım aynı zamanda Allah'ı da bir kenara koymak manasına gelir mi? Veyahut hakikati bir kenara koymak... Bu adımdan sonra artık bilime tutunmanın ne faydası kalır?

Üstad aynı sayfada (s.182) diyor ki: *"Bizim, ey mukaddes! Allah'tan sonra senden başka ümidimiz yoktur."* "Allah'tan sonra" sözünün, daha öncesinde kemal derecesine ulaşmayı bilime ve dini kenara bırakmaya bağlanmasına aykırı düşmektedir. Çünkü insanın kemal derecesine ulaşmak için -dine muhtaç olmak bir tarafa bilakis onu bir kenara atması gerekiyorken- ihtiyaç duyduğu bilimin ümit bağlama konusunda Allah'tan sonra değil Allah'tan önce bir makama sahip olması gerekir çünkü Üstada göre din Allah'ın, ancak bilim Allah'tan başkasınındır. Nasıl olmasın ki, zira Üstada göre bilim Allah'ı da gözle görülmeyen her şeyi de itiraz etmemektedir (varlığını kabul etmemektedir). Ancak onun "Allah'tan sonra" sözü, adet yerini bulsun diye söylenmiştir. Üstad ve benzerlerinin her şeyden vazgeçseler kendisinden vazgeçmeyecekleri "riya âdetinden" bahsediyorum. Fatih okuyucu onları birbiriyle tutarlı olmayan sözlerinden anlar ve onların ballı laflarına aldanmaz. Bir türlü vazgeçmedikleri iddiaları ise bilim tutkunluğu iddiası olmaktadır. Hâlbuki bilime dair bildikleri bir şey yoktur. Kaldı ki Allahu Teâlâ'ya cehalet nispet edenler bilimi nereden bilecekler. Şöyle ki onlar ilahi dinleri bilime aykırı görmektedirler.

Batılılaşmış yazarlardan son neslin yüzüne taktığı ve bir türlü çıkarmadığı riya örtüsünü Allah'a havale ediyoruz! Öyle bir örtü ki hem çok kalın hem çok şeffaf, ince! Her iki taifenin ihlas ve riyada din ehli için başka iftihar vesilesi diğerleri için

dear vesilesi bulunmasa bu bile yeterliydi. Beşeriyetin gelecekte ulaşmasını ümit ettikleri kendilerinin de -muasır akiller-şimdiden ulaştığı kemal derecesi acaba insanlara riyakârane, göstermelik davranıp onları aldatmak mıdır? Bu riyakârlar meşhur meslek erbabından daha ileri ve daha çirkin kalpazandırlar. Çünkü kalpazanlar paranın sahtesini bunlar ise kendilerinin sahtesini yapmaktadırlar. Üzülecek durumlardan biri Üstad: *"Bu sebeple her din ve mezhepten, anlayıştan olan akıl ehli filozoflar ve din adamları aklı, dinden uzak tutma çağrısı yapmaktaydılar. Akıl ehli filozoflar bunu (açıkça göstermeden) yapıyorlardı, çünkü onlar insanların inançlarıyla çatışmadan kaçınıyorlardı, açıkça karşı karşıya gelmek istemiyorlardı"* derken akıl ehli filozoflar hakkında bu zemin üslubu yani peygamberlerin filozoflardan ayrılmış olduğu sarahaten konuşmaktan uzak olan riya üslubunu tescil etmiş olmaktadır.

Üstadın kitabında söylediklerinden ve bir kısmını burada aktardığımız bölümlerden açıkça ortaya çıkmıştır ki kendisi diyanet iddiasında bulunanlardan sadece yoksulların barınağına ve orta tabakanın evlerine inen dini kabul etmektedir. Bununla da "avâmın dini"ni kastetmektedir. Onu, bütün başların önünde eğildiği din saymaktadır. Üst tabakaya gelince onlar için *"onların dini, özel amaçları için kullandıkları alettir"* demiştir. Ardından da şöyle demiştir: *"Gaye değil alet, mahdum (hizmet edilen) değil hadim (hizmetçi) edilmiş dinin ise ne değeri vardır."* Onların dininin de bu şekilde olduğunu tescil etmiştir. Ben de onun dediğine ilave ederek diyorum ki: Dini fazilete ulaşmak için -nitekim Üstad uydurma, makul, edebi şeklinde bir din tercih ederken böyle yapmıştır- alet edinmek dahi onu şanını, mertebesini düşürür. Böyle bir din için de: *"Gaye değil alet, mahdum değil hadim edinilmiş dinin ne değeri vardır"* denilir. Olması gereken dinin kıymetinin kendinden ve Allah'tan geliyor olmasından kaynaklanmasıdır.

Üstadın zaman zaman riya belasına mağlup düşüp bir an akıl ve bilime olan tutkusunu unutup akıl ve bilime karşı dinin tarafına yanaştığını ve dini müdafaa ettiğini, akıl ve bilimi de acizlik ve faziletle aynı yolda olmamakla eleştirdiğini görmekteyiz. 122. Sayfadaki sözlerine bir bak:

"Bilimin akıl dairesine konulması vaciptir (lazımi bir durumdur). Çünkü prensipleri gözlem, deney ve test üzerine kuruludur. Dine gelince onun, kalp (gönül, vicdan) dairesinde tutulması gerekir. Çünkü esasları, mukaddes kitaplarda varit olan her şeye teslimiyet üzerine kuruludur. Şunu demek doğru olmaz: Akıl ve kalp şeklindeki bir ayırım bilim alanında bir bidattir. Aynı zamanda bilimin otoritesini yıkıcıdır. Çünkü bilim her şeyi ve her şeyin aslını araştırıp incelemek ister. Zira bilimin kendisi de bazı zamanlarda aciz kaldığını inkâr etmemektedir... Bunun dışında kalan hususlarda kalbi olan konuların

kendine ait kalbi delilleri vardır. Örneği şudur: her nefsin kendi varlığını hissetmesi. Nefis "Ben" der ve kendi ile kaim, müstakil bir varlık olduğunu bilir. Kalbin de hayır, şer, fazilet, ıslah gibi duyguları hissetmesi, insanı da başka bir âleme doğru çekmesi. Bu hususlar da aklın hafife aldığı ve bunların alınan terbiye ve yaşanılan örften kaynaklandığını sandığı duygulardır. Peki, bu kalbi burhanları akıl, hangi gerekçeyle inkâr edecek, inkârını hangi delille destekleyecektir. Evla olan bunları bırakması ve karşı çıkmamışıdır. Eğer araştırmak istiyorsa araştırsın. Biz ona bir sınır koymuyoruz. Ancak bunları, kendisi bilmiyor diye kesin bir dille inkâr etmemelidir."

Bizler aklın, hayrı, fazileti, iyiliği ve başka bir âlemin varlığını hafife aldığını kabul etmiyoruz ki "hangi gerekçeyle inkâr" ediyor yahut "bilmiyor diye kesin bir dille inkâr etmektedir" denilsin. Bu sözlerden dini olmayanların fakat kendi iddialarına göre akıl ve bilimi onlarda hayır, fazilet ve iyiliğin üzerine bina edildiği temelin ne kadar güçlü olduğu bilinir. Sanki bunları ikrar, akıl ve bilime karşı çıkmaktır.

Hristiyan Batının akıl adamları içinde çıkan bu hastalıklı anlayış, her halde dinlerinin akıl ve bilimle bağdaşmaması ve akla dayanmamasından kaynaklanmıştır. Bundan dolayı kendilerine başka bir dayanak aramışlardır. Bunun üzerine de "hayır, fazilet ve iyilik prensiplerine dayanır" demişlerdir. Ancak bundan sonra da bu prensipleri aklın prensiplerinden ayırt etmeye ihtiyaç duydular. Böylece o hususlar dine karşı konumunda olan aklın ayrıcalıkları mukabilinde dinin ayrıcalıkları olsunlar. Bundan da akıl ile bu güzel hasletler arasında uyumsuzluk, çatışma bulunduğunu iddia etmek lazım gelmiştir. Aynen din ile akıl arasında olduğu gibi. Dinin akla aykırı olduğunu kabul etmekle dine indirdikleri darbeden sonra bununla akla darbe indirmişlerdir. *El-Câmia*'nın kurucusu bütün bu meselelerde Batıyı taklit etmektedir. Kendisin Batılılar gibi Hristiyan olması da bu taklidi kolaylaştırmıştır.[43] Evvela din ile akıl ardından akıl ile fazilet arasını ayıran bu anlayış -Şeyh Muhammed Abduh ile Üstad Farah Antun arasında cereyan eden münazarada kamuoyunun Üstad Farah'ın tarafına meyletmesinden sonra- Üstad Ferid Vecdî gibi muasır eğitimli Müslümanlara sirayet etmesi Hristiyan mukallidi taklit ve İslâm'ı ve İslâm'ın akıl ile çatışmayacağını, İslâmi aklın, faziletleri hafife almayacağını bilmemekten kaynaklanan bir beyinsizliktir.

43 Bu fikirleri Batıya nispet etmemiz Hristiyan doğuyu ise onun mukallidi saymamız akıl ve din arasında uyuşmazlık bulunduğu fikrinin Batıda doğmuş olması itibariyledir. Dinin, akılla uyuşmadığına ilk uyanan ve böyle bir uyuşmaya ihtiyacı bulunmadığını ispata çabalayan onlar olmuştur. Bu da peşinden akıl ile fazilet arasında ayrı, başka bir hilafın çıkmasını getirmiştir.

Üstad Farah'ın buradaki hatasının aslı kendine akıl dairesini daraltmasıdır. Bu daireden hayırları, faziletleri, her nefsin kendi zati varlığını hissetmesini, öte bir âlemin varlığını ikrar etmeyi çıkarmıştır. Nitekim Üstad Ferid Vecdî de aklı, ölümden sonra dirilmeyi inkâr ederken bu dairenin dışına çıkarmıştır. Daha sonra Üstad Farah aklına itiraz etmiş ve ona faziletlere sahip çıkarak ona karşı delil getirmiştir. Anacak bunu yaparken bu delil getirmemin de, akla itirazının da aklın eylemi olduğuna uyanamamıştır. Bu eylemin kalbin eylemi ve delilleri olduğunu sanmıştır. Hâlbuki istidlal, aklın hususiyetlerindendir. Kendisi akıldan istimdat ederek aklına itiraz etmektedir.[44]

Üstad akıl ve bilimi tenkit etmiş ve onları faziletleri inkâr edip hafif görmekle itham etmiştir. Buna mukabil İncil'in ve Kur'an'ın ayetlerini faziletle bağdaşanlar ve bağdaşmayanlar şeklinde taksim ederken de fazilete muhalif olmakla dinide tenkit etmişti. Nitekim daha önce de dini, akıl ve bilimi aykırı olmakla eleştirmişti. Daha önce de bilim ile hakikati birbirinden ayırmıştı. Neticede Üstad, dinin otoritesini akıl balyozuyla yıktıktan sonra, faziletlere aykırı olmaları iddiasıyla da akıl ve bilimin otoritesini yıkmıştır. Bütün bu hususları köklerinden söküp atmıştır. Ona göre hepsi itham altında ve hepsi ayıplıdır, noksandır. Fakat asıl ayıp ve noksanlık dinde, akılda, bilimde değil Üstadın mantığındadır. Kendisi de ne aklı ne bilimi ne dini ne de fazileti hakkıyla bilmektedir.

Konun başından buraya kadar anlattıklarımızdan, *el-Câmia* dergisinin kurucusu ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstadın dine iman edenlerden hatta bilime iman edenlerden olmadığı ortaya çıkmıştır. İstersen de "O, gayba iman edenlerden değil garba iman edenlerdendi" diyebilirsin. Batının bilim ve felsefesinden kendisine ulaşanları daha doğru ifadeyle bazı filozofların sözlerini tetkik etmeden, iyice araştırmadan satıyordu. Belki de tetkik ve araştırmayı adet edinmek sizin yetiştiği Hristiyanlığı onu tenkit ve araştırmadan alıkoyuyordu. Mensup olduğu dinde bu metotlara alışkın olmadığını, genelleme hakkı olmamasına rağmen bütün dinler namına bu hususu ikrar etmesi sırasında belirtmiştir. Binaenaleyh adam dinde mukallit olduğu gibi bilimde de mukallit idi. Bundan dolayı onun dine destek sözleri, akıl ve bilime destek sözleri bir de fazilete destek sözleri arasında çelişki olduğunu gördük. Dinde mukallit olmasına ilaveten Batılı akil adamlar gibi dinde samimi olmayınca; bilakis Hristiyanlığı müdafaaya hasmının saldırıları, tenkitleri sebebiyle itilmiş olunca İncil ve Kur'an ayetlerinden vaz geçtiği bütün ayetler, başkasının

44 Üstad Ferid fazilet taraftarı olup akla saldırı konusunda ÜstaD Farah Antun'u taklit etmiştir. Nitekim okurlarımız *Nur'ul-İslâm* dergisinde yayınlanmış bizim de bu kitapta tenkit ettiğimize makalesinde muttali olmuşlardır.

malından cömertlik kabilinden sayılmıştır.

Muasır Hristiyanlık, Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun ve bütün dinlere dostluğu hakkında bu kadar izah kâfidir. Ayrıca ben, milyonlarca insanın azımsanmayacak kadarı da Doğuda Müslümanlarla beraber yaşamış ve yaşamaya devam eden kimselerin dini olan Hristiyanlığa sataşmak, onunla didişmek istemedim. Kaldı ki Allahu Teâlâ Kur'an'da onları **"Sevgi bakımından müminlere en yakın olanlarını da "biz Nasarayız (Hristiyan'ız)" diyenleri bulacaksın"** buyruğu ile övmüştür... Hristiyan batının akil adamları (düşünürleri) neden olan sahte dindarlık sahipleri son dönemlerde Hristiyan din adamları Hz. İsa'dan sonra dinleriyle oynayıp akıl ile aykırılık teşkil edecek şekilde tahrif ettikleri gibi akıl ile oynayıp değerini düşürmeye çalışmasalardı, ayrıca aklın değerini düşürmeyi hedefleyen akıl ile oynama neticesinde akıl ile uyumlu olan İslâm'a bir zarar gelmeseydi, Batı kültürü ile yetişmiş olan ve aklı ve dini zayıf kalmış eğitimli Müslüman kimselerin akıllarında tereddütler doğurmasaydı benim Hristiyanlıkla tartışmayı istemezdim.

Şimdi artık 1.Bölümle -hatta bütün bölümleriyle- kitabımızı telif etmemize sebep olan maksadımızın izahına girebiliriz. Yani, akıl ve bilim İslâm diniyle çelişmediğinin ispatı konusu. Bilakis (sadece İslâm dini değil) Allahu Teâlâ'nın şerefli peygamberleri vasıtasıyla kullarına indirdiği hiçbir din Allahu Teâlâ'dan indirildiği şekliyle muhafaza edildiği müddetçe akıl ve bilim ile çelişmezler.

Ele alma sadedinde olduğumuz meseledeki en garip taraf, dinin esasına teşkil eden Allah'ın varlığını ikrar etmediklerine inandıklarından dolayı bilim ve aklın dinden uzak tutulması gerektiğini söyleyenlerin bizzat kendileri Allah'ın varlığına kabul etmekteler yahut en azından ikrar etiklerini iddia etmekteler. Ancak bunu akıl ve bilimden farklı bir yolla yapmaktadırlar. Buna bağlı olarak bu anlayışın sahipleri ya akıl ehli insanlardandırlar yahut kalbinde inkârcılığı gizleyen kendini saklayan insanlardır. Böyle olmasaydı Allah'ın ve dinin varlığını ikrar eden akıl sahibi zatın Allah'ın en şerefli mahlûku olan aklın Allah katında en üstün vasıf olan ilmin Allah'ı, Allah'ın kullarına boyun eğmelerini emrettiği dini ilk inkâr eden varlık olması nasıl tasavvur edilebilir (düşünülür). Çünkü akıl ve bilimin dinin esasları ve prensipleriyle bağdaşmadığını, Allah'ın varlığını kabul etmediklerini söylemek onları (akıl ve bilimi) küfür dairesinde görmek mesabesinden başka bir şey değildir. Bunu yapmaktaki gayeleri ise akılı ve bilimi işledikleri cinayete ortak ederek-her ikisi de onlardan ve yaptıklarından beridirler-suçlarını hafifletmektir. Akıl ve bilimin din sahasından ve Allah'ın varlığı meselesinden uzak tutulması gerektiğini söyleyen Üstad

Farah gerçeğin (hakikatin) yalnız Allah olduğunu belirtmiştir. Hal böyleyken hangi deli akıl yahut hangi cahil bilim ister ki hakikatten payı ondan uzak durmak olsun!

Bilesin ki, kendileriyle din, akıl ve bilim meselesini tartıştığımız kimseler işin başında dinin esasının akli bir dayanağı olmasını inkâr etmektedirler. İkici kademede ise bilimden bir dayanağı bulunması inkâr etmektedirler. Ardından Allah'ın varlığının akli delile dayandığını görünce, kavrayınca dinin esasının akla dayandığını itiraf etmektedirler. Onların sarahaten söylemeseler dahi bu itirafları, sözleri arasındaki çelişkilerden, onların meseleleri bilimsel olarak ispat etmekte yeterli olmadığı iddiasıyla deneyle desteklenmeyen akli delilin değerini düşürme çabasına duydukları ihtiyaçtan açıkça anlaşılmaktadır. Nihai olarak iddiaları şu olmaktadır. Din, Allah'ın varlığı bilimsel olarak ispat olmadığı için akla dayanmış olsa da bilime (bilimsel delile) dayanmış değildir. Bu iddiadan da bir iddia daha doğar: O da, bilim duyular ve deneyle teyit edilmediği sürece mahza akla güvenmez. Bu çerçevede baktığımızda dinin esasını deneyle ispat emek mümkün değildir. Çünkü Allah'ı, şimdiye kadar deneycilerden gören kimse yoktur.

Bizim önümüzde ve de bu önemli konuyla alakadar olan herkesin önünde birkaç konumu belirlemek lazım gelmektedir. Aklın, dine karşı konumu... Bilimin dine karşı konumu... Bilimin akla karşı konumu... Sonra üçüncü konum bir meseleyi incelemeyi gerektirir. O mesele de dinin de dinin esası deneysel delile muhtaç mıdır? Başka bir ifadeyle, muarızların bütün güvenlerini deneysel delile hasredenlerin iddia ettiği gibi -her ne kadar ilerde ispat edeceğimiz üzere bu iddialarında haklı olmasalar bile- Allah'ın varlığını deneysel delil ile ispat mümkün değil midir? Binaenaleyh dördüncü bir konum ortaya çıkmaktadır. O da deneyin dine karşı konumu... Dolayısıyla Birinci bölümü dört konumu işlemek ve bu konumlarda din düşmanı muarızların hatalarını beyan etmek için muarızların hatalarını beyan etmek için dört başlığa ayıracağız.

BİRİNCİ KONU:

AKLIN DİNE KARŞI KONUMU VE BU KONU DÂHİLİNDE ALLAH'IN VARLIĞININ AKLÎ DELİL İLE İSPATI

Her şeyden önce Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un ve Mısır'dan Batılı bilim adamlarının sözlerini esas alan modern bilim taraftarı olduğunu iddia eden kimselerden onun izinden gidenlerin düşmüş oldukları büyük yanlışa dikkat çekmek gerekir. Şöyle ki Üstad ve Üstadın benzerleri Batılılardan Allah'ın varlığını inkâr edenlerin akıl ve bilime dayandıklarını zannetmektedirler. Buradan hareketle inkârcılık, akıl ve bilimin mezhebi olmaktadır. Hâlbuki son dönem Batılı bilim adamlarının bütün söyledikleri, "Allah'ın varlığı, modern bilimin temel güvencesi ve dayanağı olan deney ile ispat olmaz" hususudur. Onlar yakînî bilgiyi (kesin, hata ihtimali bulunmayan ilim) duyusal ve deneysel neticelerle sınırlı olduğunu iddia ederken kâinatın varlığı yoluyla Allah'ın varlığına istidlal metodunun kıymetini düşürmek için sade aklın kıymetini düşürmeye çalışmaktadırlar. Bu konudaki temel dayanakları, bu metodun aklî bir istidlal olmasıdır. Öyleyse akıl, meselemizin yani dinin başı ve esası olan Vacib'in ispatının en büyük yardımcısıdır, müeyyididir. Böyleyken akıl, nasıl olur da bu meselenin hasmı olabilir. Buradan şu ortaya çıkmaktadır. Üstad *"bilim akıl dairesine konulmalıdır. Çünkü kaideleri, esasları gözlem, deney ve test üzerine kuruludur. Dine gelince din, kalp ve gönül dairesinde tutulmalıdır. Çünkü esasları, asıllarını araştırmadan mukaddes kitaplarda varit olan hususlara teslimiyet üzerine kuruludur"* sözünde ve *"bütün dinleri eşit şekilde tehdit eden amansız düşman, başka değil sadece akıl ile yapılan araştırmalar üzerine kurulu olan maddi (pozitif) prensiplerdir"* sözünde tıpkı ziynet, çeyiz eşyasını yüklenmiş ancak düğün evini bilmeyen kimse gibidir. Çünkü sözleri Batılıların iddiasına göre -Üstad da bu konuda onlara uymuştur- dine karşı, aykırı olan bilimin, dine karşı olması onun -yani bilimin- dine aykırı olan akıl üzerine kurulu olması zannına dönmektedir. Dolayısıyla dine aykırı olan ilk şey akıl sonrada bilim üzerine kurulu olduğu için dine aykırı olmaktadır.

Üstadın sözlerinden anlaşılan budur. Ancak hak şudur ki bilimin dine karşı olması -şayet doğru ise- din üzerine tatbik edilmesi mümkün olmayan deney ve gözlem üzerine kurulu olmasından kaynaklanmıştır. Üstadın biraz önce vermiş olduğumuz iki sözünden anlaşıldığı şekilde aklın dine aykırı, karşı olduğu bilimin de bu

konuda akla tabi olduğu doğru değildir. Bilakis akıl, dinin taraftarı ve destekçisidir. Aynı şekilde din hakkında: esasları, asılları araştırılmadan kutsal kitaplarda varit olan metinlere teslimiyet üzerine kuruludur, şeklindeki ithamı da doğru değildir. Zira dinin aslının aklî bir dayanağı[45] bulunduğu için, Batıdaki din düşmanları bu dayanağı çürük göstermek için çabalamaktadır ve dinle beraber akla da düşmanlık yapmaktalar. Deney ve gözlemden mücerret olan aklî istidlalin bir değeri olmadığını söylemekteler. Daha önce de bu kitabın mukaddimesinde Üstad Ferid Vecdî'nin *Ezher* dergisinde yayımlanan Hz. Muhammed'in siretine dair makalelerinde bu makaleleri aklî ve mantıkî delillere dayanmadan bilimin ışığında yazmış olmakla övündüğünü vermiştik. Biz de bu kitabımızda aklı müdafaa edeceğiz ki dini müdafaa etmemiz mümkün olsun. İnkârcılara karşı bu tutumumuzda aklın bizim tarafımızda olması bizim aklı, aklın bizi müdafaa etmesi önemli bir fıtrattır. Şayet kitabımızın birinci bölümündeki dört başlığı (tezi) ele alırken özellikle de birinci konuda bizim aklı müdafaa eden konumunda olmamız hasımlarımızın da aklın değerini düşürme konumda olmaları dışında bir şey olmasaydı bu bile bizim için yeterlidir. Bu sözümüze en kuvvetli destek bizim hasımlarımız ve din düşmanlığı sebebiyle aklın hasımları aklı karşılarında hasım olarak görmeye cesaret edememektedirler. Bilakis, akla karşı tutumlarını gizlemekte ve sanki onlarla din ehli arasında kaim olan ihtilafta akıl onların yanındaymış gibi gösterecek aklın dinin esaslarıyla bağdaşmadığı iddiasıyla bize karşı demagoji yapmaktadırlar. Ben de onlara diyorum ki: Eğer böyle ise o zaman neden sade aklın kıymetini düşürmeye çalışıyorsunuz? Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstadın sözleri de aklın dine karşı konumu hakkındaki cehaleti ile akıl ile bağdaşmayan Hristiyan eğilimi arasında gidip gelmektedir. Bütün bunlardan yola çıkarak Üstadın İslâm ile Hristiyanlığı karşılaştırırken hasmının "İslâm, akıl dinidir" sözüne cevap olarak verdiği sözlere yaptığımız tenkit ve yorumları tekrar vermeyi gerekli görüyoruz: *"Din, aklî hale geldiğinde artık din olarak kalmaz. Bilakis "bilim" olur. Çünkü din nedir? Din, görünmeyen bir yaratıcıya, görünmeyen bir ahirete, vahye, nübüvvete, mucizeye, ölümden sonra dirilmeye, haşra, hesaba, sevaba, cezaya... İman etmektir. Bunların hepsi de ne mahsus (maddi) ne makul şeylerdir... Dünyada akla uygun bir din bulunması mümkün değildir. Ancak şu olsa, o din gözlem, deney ve test üzerine kurulu akli delillerle insanın ebedi nefsini, ahireti, bedenlerin tekrar diriltileceğini, sevabı, cezayı, vahyi ve Hak Teâlâ'yı ispat ederse (o zaman o din akli bir din olur). Bundan dolayı aklını kullanan filozofla herhangi bir dine din adamları aklı dinden uzaklaştırma çağrısı yapmaktadır. Filozoflara gelince onlar, insanların itikatlarına karşı çıkmaktan onlara mücadele etmekten hoşlanmamaktadırlar. Çünkü bu mücadele zarara yol açacaktır. Din adamlarına gelince onlar da duyu kapsamında yer alamayan*

45 İlerde Allah'ın varlığına dair kat'i aklî delili ikame edeceğiz.

her şeyi yıkan akıl burhanından kaçmaktadırlar."

Bu sözün arkasından yazdıklarımızı burada tekrar yazalım: Sonra, burada Üstadın sözlerinin siyakındaki çelişkiler gizli değildir. Bu durum da okuyucu için, Üstadın dinleri itham etmeye çalıştığı hususlar da bilgi üzere konuşmadığını bilmesine kâfidir. Dolayısıyla dinleri, akla muhalif olmakla mı, duyguya muhalif olmakla mı yoksa her ikisine muhalif olmakla mı itham ettiği tamamıyla açık ve kesin değildir.

Akıl ve duyguyu, birine aykırılık diğerine aykırılık olacak şekilde bir saymamız mümkün değildir. Öyleyse dinleri hangisine muhalefetle itham etmektedir. İddiasının temeli ve münazara ettiği zat ile -yani Şeyh Muhammed Abduh- ihtilafının kaynağı "dinin akli olamayacağı, yani akılla uyuşmaz çünkü dinin esasları makul (akılla kavranan) esaslar değildir" konusuydu. Ancak kendisi bu iddiasını delillendirirken, akla uygun olmama töhmeti (özelliği) gerçekten makul olmayan Hristiyanlıkla sınırlı kalmasın diye duyulara muhalif olmakla da karıştırmış. Böylece bütün dinleri itham altında tutmuş olacaktır. Hâlbuki makul olmama ayrı mahsus (duyulan, duyularla kavranan) olmama ayrı şeylerdir. Eğer Üstad dinin esaslarının makul olmadığı iddiasından vazgeçip mahsus olmaması iddiasına döndüyse o zaman şu olur: Münazara usulünde, prensibinde bu geçerli olmaz ve iddia sahibinin mağlubiyeti sayılır. Kaldı ki dinin esaslarını duyulara muhalif olmakla itham, peygamberlerine **"Ey Musa! Biz Allah'ı apaçık görmeden sana iman etmeyeceğiz"** *(Bakara, 55)* diyen İsrail oğullarının cahillerinin mertebesine düşmektedir. Yok, Üstad dinin esaslarının akla muhalif olduğu iddiasında ısrarcı ise biz bunu kabul etmiyoruz, okuyucuya da-inşallah-ikna edecek şekilde cevabını vereceğiz. Akıl sahipleri içinde akıl ve duyu birdir, tek bir araçtır diyen kimse yoktur. Evet din düşmanları içinde dine şahit olmadığı için duyuya itimat eden, ancak dine şahit olduğu için akla itimat etmeyen kimseler vardır.

Bu ise duyuyu akıldan üstün tutma meselesidir ki Üstadın aklın dine muhalefetini ispat sadedindeyken buna tutunmasının kendisine bir faydası yoktur. Bilakis ona zarar verir. Şöyle ki: Münazara adabı ilminde yer alan kanunun, prensibinin iddia sahibini mağlup sayan iddiayı değiştirme kabilindendir. Sonra biz duyuları akla üstün tutan bu zayıf akıllara diyoruz ki: İnsan duyularıyla değil, aklıyla diğer canlılardan ayrılır. Eğer Üstad da onların tarafını tutuyor ve hangi yolla olursa olsun dine olan husumetini ispat için aklı hafife alıyorsa; binaenaleyh ilk iddiasındaki mağlubiyetinden sonra yeni bir iddiada bulunuyorsa bu durumda Üstad hem dine hem akla ikisine karşı düşman olmuş olur. Hâlbuki kendisi dine karşıtlığını, akla uygun olmama iddiasıyla yani din ile akıl arasında bir husumet (aykırılık) uydurmakla başlat-

mıştı. Fakat bu mücadelesi onu aklın kendisine hasım olmaya sürükledi. Dolayısıyla evla olan dinin değil Üstadın akla muhalif olmasıdır. Birileri Üstad ve şair duyuları üstün tutanlar adına "onlar duyuları üstün görmüyorlar, aklı da hafife almıyorlar. Ancak akla güvenmek için duyulara dayanmış olmasını şart koşuyorlar" şeklinde bir izahta bulunsa cevabı: Bu da aklı hafife almaktır. Çünkü güveni, duyular dairesiyle sınırlı tutmaktır. Duyuları akıldan üstün görmek ise bundan başkası değildir. Hatta bu, duyuların nefse dair şahitliğini aklın ispata dair şahitliğine üstün tutmaktır. Üstada dini akla dayanmıyor olmakla ayıplarken aklı hafife almaya ihtiyaç duyması tutarsızlık olarak, saçmalık olarak yeter. Dolayısıyla onun benzerlerinin -madem bu sapmaya varacaklar- yapması gereken dine düşmanlıkta sözlerine duyulana dayanmıyor olması ile başlamaktır. Akla uygun olmaması konusunu ise kökünden bırakıp ağızlarında gevelemekten vaz geçmektir. Dinin hasımlarının kaçış yollarını kesmek için girdiğimiz konunun tahlili tam olarak böyledir. Tevfik Allah'tandır.

Hâsılı dinin kadrini layık olduğu, hak ettiği şekilde bilmeyenler batıl iddialarında farklı mertebededirler:

Bir bölümü, dinin esaslarının -hangi din olursa- asıllarını araştırmaksızın kutsal kitaplarda varit olan metinlere teslimiyet üzere kutulu olduğunu ve bu esasların akıl ve bilimle bağdaşmadığını iddia etmektedirler. Aralarında Üstad Farah Antun Ferit Vecdî Bey'in (daha önce onun bu konudaki sözlerini aktarmıştık) bulunduğu bu fırka katmerli bir yanlışın içindedirler.

İkinci fırkaya gelince: Bunlar aklın, dinin esaslarıyla bağdaştığını ikrar etmektedirler. Bunlara göre dine aykırı olan bilimdir. Bilimden kasıtları ise deney ve gözlem üzerine kurulu olan modern bilimdir... Zaman zaman dinin esaslarıyla bu bilimi müspet(pozitif) bilim şeklinde nitelendirmektedirler. Onlar İslâm'daki karşılığı Kelam ilmi olan ilahiyat felsefesi bilimini, esasları, prensipleri katı akli delillere ne kadar dayanmış olursa olsun onu müspet(pozitif) bilimleri saymazlar. Onlar deneye bilimin tek aracı olarak bakarlar. Akli istidlale hiçbir değer vermezler. İki Üstadı da -*El-Camia* dergisinin kurucusu Üstad ile önceleri *Nurul-İslâm* sonra da *Ezher* dergisinin editörü Üstadın- çelişkili sözlerinden son söyledikleri göz önünde bulundurulduğunda bu ikinci fırkadan saymak mümkündür.[46] Bu kitapta münakaşanın çoğu

46 Örneğin *Ezher* dergisi editörü Üstadın ilimlere hizmet sadedinde Arapları överken söylediği şu söz gibi: "Akılları hayrete düşüren konulardan biri de onlar araştırmalarında hataların çok olduğu akli metodu değil de doğru neticelere ulaştıran bilimsel (ilmi) metodu izlemişlerdir." Bu sözü de dini inançlarında şüphe halinde olan eğitimlilerin diliyle kendisine faraziye olarak yöneltilmiş bir itiraz olarak gelmiştir. Ancak kendisi faraziye olarak varit olan itirazın bu noktasına cevap vermemiştir. Eğer bizi akli ölçülere yönlendirecek olursanız son dönemlerde bu ölçülerin maruz kaldığı tenkitler siz tarafından da bilinmektedir. Bu ölçüler geçmiş asırlardaki insanları ikna etmiş olsa da bugün bizim gibi bu ölçülerle

ikinci fırkanın iddialarını iptale yönelik olacaktır. Çünkü aslında uzak olmasına rağmen hakka benziyor görünmektedir. Ayrıca muasır eğitimli kesim üzerindeki tehlikesi daha çoktur. İlk fırkanın iddialarına gelince bunların batıl olduğunu tespit çok da üzerinde durulmaya muhtaç değildir. Çünkü onların dine, akla ve bilime karşı tutumlarındaki ayrıca Batılı filozofların bu üç meseleye karşı değerlendirmelerindeki cehaletleri çok açıktır. Kelimelerini ele alır almaz bunu hemen anlarsın. Din düşmanlarının din ile akıl ve bilim arasında çelişki olduğunu iddia ettiklerinde bilimi, modern pozitif bilim ile kayıtlamayı unutmadıkları görülmüyor mu? Her ne kadar mutlak olarak bilim derken onların nezdinde modern bilim dışında herhangi bir bilime itibar etmeme mülahazasıyla söylemiş olsalar da... Pozitif (müspet) kaydını ihmal etmeyenler ise dine karşı olmakta aklın yardımcı olmadığını aynı şekilde de sade akıl üzere kurulu olan eski bilimin de yardımcı olmadığını görünce bu kaydı ihmal etmemeyi esas almıştır. Bunlardan da akli delilin din ehlini bir şeye muhtaç bırakmadığı ortaya çıkar. Sen de Müslümanlardan olsun başkalarından olsun ilahiyatçı âlimler Allah'ın varlığını ispat meselesini aklı burhanlara dayandırdıklarını görürsün. Ancak onların karşıtı olan din düşmanları bu durumu bilince aklı göz ardı. Edip maddi deney üzerine kurulu olan modern bilimin kuyruğuna yapıştılar. Dolayısıyla dine karşı çatışmada akıl ve modern bilimi bir arada görmek birinci fırkadan sadır olan açık bir yanlıştır. Bunlar meseleleri birbirine karıştırmışlardır.

El-Camia kurucusu Üstadın *"İslâm'ın, Hristiyanlığın... Gerçek düşmanı, yeni bir düşmandır. Yeni bir medeniyetin çıkardığı bir düşmandır. Bu amansız düşman da başka bir şeye dayanmaksızın yalnız akıl ile yapılan araştırmalar üzerine kurulu olan maddi (pozitif) prensiplerdir"* sözü aklı, din karşıtı hususlar arasına tam olarak katmaktadır.

---

bilimsel prensip (düstur) arasındaki farkı idrak etmiş kimseleri ikna edemez.

Üstad, Allah'ın varlığından şüphe eden eğitimli kısmın diliyle söz ettiği, geçmiş dönemlerde âlimlerin ikna olduğu akli ölçülerin yeterli olmadığı konusuna cevap vermemiştir. Çünkü "bu ikna olma" Üstadın da şüphe edenlerle ittifak ettiği görüşüdür. Bir bakın da Üstad Batıdan aynıyla alınan şüpheleri nasıl ikrar etmekte ve nasıl bu şüphelere boyun eğmektedir. Ayrıca bu şüpheleri Vacib'i ispat konusunda muhtaç olduğu delili bilimsel prensip (düstur) diye isimlendirerek okurların gözünde büyütmektedir. Sanki Allah'ın varlığına dair akli istidlal çok eski dönemlerden bugüne âlimler ona dayanmış olsalar da bilimsel olmayan yani avâmi ve cahili bir prensiptir. Ve sanki Üstadın **Ezher** dergisi başındaki vazifesi Batılıların dinin esaslarına dair şüphelerini herhangi bir cevap vermeden nakletmek ve büyütmektir. Bu arada tek yaptığı insanlara gelecekte insan psikolojisi üzerinde yapılacak araştırmaların neticelerini beklemelerini söylemek olmuştur. Biz daha önce bu bekleyişin günümüz için dinin iflası manası taşıdığını belirtmiştik. Ezher'in yani İslâm akaidini muhafaza konusunda İslâm'ın kalesi olan müessesinin üzerine çökmüş bu karanlık hale bakın. Bu hale bakın ve beni, sözü uzatmadan akil, bilim, duyular ve bunlara dayanan delillerin karşılaştırmasını tekrar etmemden, bilim eğitim ve öğretim adına tek yapabildikleri Batı ile Doğu arasında simsarlık yapmak olan Üstadların sözlerine yönelik tenkitlerimi yinelememden dolayı beni mazur görün... Diğer yandan **"Akıl, İlim ve Âlemin Âlemlerin rabbi (olan Allah) ve Resulleri karşısında konumu"** isimli kitabımın konusu ile direk irtibatı olan bu meseleleri uzatmaya da bir gariplik yoktur.

Aklı bu alandan çıkarmak için harcanan çabalara rağmen... Ayrıca dinlerin amansız ve asıl düşmanın akıl olduğunu ima etmektedir. Buna cevaben deriz ki:

Dünyada ilahiyatçılar ile inkârcılar (ateistler) arasında kaim ve daim olan ihtilaf kadar şaşkınlık verici bir şey yoktur. Yine dünyada hiçbir meselede aklın, çekişen iki taraftan birine diğerine karşı Allah'ın varlığını ispat edenlerin yanında inkâr edenlere karşı teyit ettiği, desteklediği kadar teyit ettiği başka bir mesele yoktur. Çünkü kâinatın (varlıkların) küçüğünden büyüğüne bize en uzak olanına kadar, akılları şaşkın bırakan eşsiz nizamı, tertibi, telif ve teşkil (bir araya getirilmesi, cüzlerinden bir sistem var edilmesi...) bir takım sonuçlar ve fiillerdir: Peki bunların tedbir eden, üzerinde etkin (müessir, müdebbir) bir failin (yaratıcının) bulunması zaruri lazım (olması zorunlu) bir husus mudur? Yoksa bunlar faili bulunmaksızın bir fiil, müessiri (etki eden) olmaksızın (oluşmuş) bir eser (sonuç) midir? İlahiyatçılar ilk izahı benimseyip şöyle dediler: Bütün bu eserlerin mutlaka bir müessiri, bütün bu mevcudatın (varlıkların) mutlaka bir mucidi (var edeni) olmalıdır. Biz onu gerçek mahiyeti ve künhü üzere bilmesek de onun varlığının zaruri olduğunu (yokluğunun düşünülemeyeceğini), kemal sıfatıyla muttasıl olduğunu idrak ederiz. İnkârcılar ise ikinci görüşü benimsediler. O da bu eser ve fiillerin bir müessir ve failin bulunmadığı görüşüdür. Delilleri de, onlar iman edenlerin "Allah" diye isimlendirdikleri âlemi icad edeni, yapanı (fail, yaratan) araştırdılar ancak bulamadılar. Gözlerin yakından veya uzaktan görmediği şeyleri görmeyi sağlayan hiçbir araç ile de onu göremediler. Buna karşın iman edenlerin delili, fail olmadan hiçbir fiilin müessir olmadan hiçbir eserin olamayacağıdır. Mesele akıl terazinde iyi ölçüldüğünde delillerin ne derece güçlü inkârcıların delillerinin ne derece saçma çıkacağında şüphe yoktur. Hatta akıl daha kendisine sorulmadan müessirin varlığını ve onun varlığına da eseri gördükten sonra hükmetmeyi gerektirir. İnkârcıların bu kadar araştırmalarına rağmen onu bulamamış olmalarının sebebi, akıllarıyla aramamış olmalarıdır. Bilakis onlar duyuları ve akla değil de duyulara yardımcı olan ve onları kuvvetlendiren araçlarla aradılar. Yahut onlar evet akıllarıyla aradılar fakat akılları zayıf olunca düşüncede hata ettiler. Ki Üstad Ferid Vecdî "akılda hata çok olur. Bu sebeple bilimde akla güven olmaz. Bilakis sadece duyulara itimat edilir. Allahu Teâla da şöyle buyurmaktadır: "Vakıa, gözler kör olmaz anacak göğüslerdeki kalpler kör olur" böyle demiyor muydu? Ancak Üstad aklın yanlış da yapacağını doğru da yapacağını; hata ettiği zaman hatasının sonucunun büyük olacağını isabet ettiği zaman da sonucunun büyük olacağını kaçırmıştır. Ayeti kerime de gözlerin körlüğüne nispetle akılların kör olmasının önemine, tehlikesinin büyüklüğüne işaret etmektedir. Bundan da duyuların isabeti ile aklın isabeti arasındaki büyük fark anlaşılır. Dolayısıyla ayeti kerime duyulara na-

zaran aklın ne derece büyük bir ehemmiyeti haiz olduğunu gösterir.

Zayıf akıllıların, müessiri görmeme konusunda önlerindeki eserin, icat edeninde zayıf olsun güçlü olsun akılların hepsini şaşkın bırakacak derecede bir kudret ve şamil, kuşatıcı ilme sahip olmasını icap ettiren azamet ve eşsizliği konusunda hayret ve aptallık içinde olduklarını görür gibiyim. Bu eserin azamet ve eşsizliği incelemeye çalışanı fitneye düşürüp: "Sınırlarını kuşatma konusunda tasavvurun aciz kaldığı bu muazzam eseri icat etmeye kim güç yetirebilir? Evla olan bunun bir var edeninin bulunmaması ve kendi kendine olmuş olmasıdır!" dedirtmiştir. Şeytanın onlara söylettiği işte budur. Ancak onlar, icat edenin ilim ve kudretinin kuşatamayacağı muazzam eserin var edeni olmadan nasıl var olacağını kaçırmışlardır. Şayet var olanın (mevcudun) kudreti ve ilmi onu var etmeye yetmiyorsa madum (yok olanın) kudret ve ilmi mi yetecektir? Yoksa bir şeyi icat etmek (var etmek, yaratmak) kudret ve ilimde tasavvur edilebilenin üstünde bir kudret ve ilme ihtiyaç duyarsa herhangi bir mucide (var edene, yaratana) ihtiyaç duymadan, mucitte bulunması vacip olan ilim ve kudrete ihtiyaç duymadan mı var olmayı hak eder? Kesinlikle hayır? Bilakis eser büyüdükçe müessire olan ihtiyacı büyür. Değersiz, küçük eser, müessire ihtiyaç duyar da büyük eser, müessire ihtiyaç duyar da büyük eser, müessire ihtiyaç duymaz, değildir. Bu ters, tutarsız bir düşünce tarzında öte bir şey değildir. Şu da denilemez: Var edenin, madum (adem, yok) bir mucit olması değildir. Bilakis kendi kendine

var olmasının manası kökten bir var edenin-mevcud yahut madum- bulunmaması demektir. Özetle demek istediğimiz, onun bir mucide ihtiyaç duymamasıdır.(Böyle denilemez). Çünkü biz diyoruz ki: Vacibul-vücud'un dışındaki mevcudun-yani mümkün olan varlıkların-varlığı ancak var etme (icad, yaratma) ile olur. Böyle olmasa o zaman "tercih bila muraccih(tercih sebebi) bulunmadan, eşit olan varlıkları birbirinden eşit oldukları cihette tercih, üstün olmasına)" olmasına yol açar. Bu husus (yani tercih sebebi bulunmadan tercih) tenakuzu ifade eden imkânsız bir hükümdür. Çünkü varlığı yahut yokluğu zaruri olmayan, var olmaya veya yok olmaya kabiliyeti, iki tarafından (var olmak, yok olmak) biri diğerine ancak harici bir muraccih (tercih sebebi) bulunmadan, muraccihi olmadan eşit olan mümkün (caiz) varlık, varlık tarafını yokluğa tercih ettiren herhangi bir mucit (var eden) bulunmadan kendi kendine var olsaydı bu tarafın kendisi diğer tarafa tercih ettirecek bir muraccih bulunmadan tercih olması lazım gelirdi. Çünkü bunun varlığına nispetle iki taraf da eşittir. Hariçten de bir muraccihi yoktur. Tercih ettirici sebep bulunmadan tercih ise iki tarafı birbirine eşit olduğu farz edilen iki tarafın eşit olmasına aykırıdır, zıttır ve dolayısıyla muhaldir(imkânsızdır).

Bu konunun izahı şu şekildedir: Mevcud (var olan) vacib (varlığı zorunlu), mümkün (var olabilir, var olmaya bilir) olmak üzere iki kısma ayrılır. Madum (var olmayan) da mümteni (imkânsız, varlığı imkânsız olan) ve mümkün olmak üzere iki kısma ayrılır. Vacib, yokluğu mümkün olmayandır. O da Allah'u Teâlâ'dır. Mümteni ise varlığı mümkün olmayandır. Bari Teâlâ'nın ortağı bulunması, zıtların bir arada bulunması gibi. Mümkün ise var olması yahut adem (yok) olması zaruri (zorunlu) olmayandır. Bu kısımdan mevcud olanlar vardır, bir de madum (bulunmayan) olanlar vardır. İlk kısmına örnek âlemler diye isimlendiren bütün kâinattır ve masivallah (Allah dışında her şey)ile ifade edilir, açıklanır. İkinci kısma (varlığı mümkün olup bulunmayan) örnek "Anka" kuşudur. Böyle bir varlık madumdur(yoktur) ancak varlığı imkânsız değildir. Âlemler de bütün parçalarıyla ademi (yokluğu) mümteni olmayan bir mevcuttur. Çünkü Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) değildir. Âlem de varlığı vacip değil de mümkün olduğu için kendisi varlıkta kendisinden önce gelen bir mevzuda ihtiyaç duyar ki varlığı onun varlığına dayansın. Ayrıca şu an müşahede ettiğimiz varlığı muraccih olmadan tercihe yani-daha önce bildiğin üzere- imkânsız olan bir duruma yol açmasın. Kaldı ki muhal (imkânsız) vaki (gerçekleşmiş), müşahed (görülen, yaşanılan) bir şey olamaz. Dolayısıyla âlemin varlığı kati bir şekil arkasında başka bir mevcudun varlığına delalet eder. Çünkü o (arkasındaki) mevcut olmadan var olması mümkün değildir.

Binaenaleyh müşahed (görülen) âlemin arkasında, varlığında: Kendisine dayandığı bir mevcudun varlığını inkâr eden mülhidler (inkârcılar, ateistler), âlemin varlığı vacib değil de mümkün olduğu sürece (nitekim böyledir) âlemin var oluş yolunu, şeklini bize izah edemezler. Ayrıca âlemin varlığının mümkün olduğunu inkâr edip varlığının vacip olduğunu iddia edemezler. Materyalistler her şeyin aslını "madde" dayandırmaları ve maddenin ayrılmaz bir husus olan enerjisi ile beraber kadim (ezeli) olduğunu dolayısıyla bu ikisinden meydana gelen âlemin bu ikisi dışında herhangi bir mevcuda ihtiyacı olmadığını iddialarına gelince cevabı şöyledir: Bizler maddenin kadim olduğunu kabul edecek olursak -ki bu kitabın 2. bölümünün sonunda gelecek olan "âlemin yaratılmış olması" konusundan sonradan yaratılmış olduğunu -inşallah- ispat edeceğiz- dahi onun kadimliğinden vacib (varlığı zorunlu) olması gerekmez. Yani, varlığı mümkün olan mevcudattan çıkması ve bir mucide (var edene) ihtiyaç duymayan Vacibul-vücud mertebesine yükselmesi gerekmez. Çünkü maddenin, maddenin fiilen var olmasının ancak kendisi ile mümkün olduğu "suret"e olan ihtiyacı ayrılmaz özelliğidir. Dolayısıyla dünyada (âlemde) "suret"ten mücerret bir "madde" yoktur.[47] Nitekim "suret"in de maddeye olan ihtiyacı ondan

47 Madde bir şeyde bulunan, var olan ve o "şey"in kendisi ile kendisi dışında her şey olabildiği "şey"dir. Aynı zamanda "heyula" diye isimlendirilir. Suret ise bir şeyde bulunan ve o şeyin onunla başka bir şey olması

ayrılmaz bir şeydir. Dolayısıyla madde ve suretten her biri var olmak için diğerine muhtaçtır. Mümkün olmanın temel alameti, sembolü olan "ihtiyaç" ise Vacibul-vücud olmaya aykırıdır.

Bu izahlardan, varlığında başkasına muhtaç olan bu âlemin "ihtiyaç (muhtaç olmak)ın temel alameti olan "imkân" (varlığının mümkünlüğü) bütün cüzlerini (parçalarını) kuşattığı için bu ihtiyacını (var olmayı) kendinden veya içinden karşılamasının mümkün olmadığı ortaya çıkmıştır. Binaenaleyh "muhtaç olan âlem"in ihtiyacını karşılamak(yerine getirmek) için muhtaç olmayan bir mevcudun (varlığın) bulunması ve ona icat edenin o olması vaciptir (lazimidir). Şu denilemez: Âlemin içinde yer alan madde yine âlemin dâhilinde bulunan "suret"e de ihtiyaç duyar. Dolayısıyla âlemin haricinden bir "mevcud"a ihtiyacı olduğu nereden geliyor? Çünkü biz diyoruz ki: İhtiyaç bir şeyin içinde, yapısında bulunursa, o şeyin kendinden var olan Vacibul-vücud olmasına mani olur. Bilakis bundan(muhtaçlıktan) varlığını, başkasının var etmesi(icadı) ile olması lazım gelir. İşte o icad eden(var eden) "başka(gayr)" felsefecilerin ıstılahından "illet" icad edilen muhtaç da "malul" diye isimlendirilir. "Suret"e muhtaç olan maddenin onu var eden illetin suret olması mümkün değildir. Çünkü nasıl ki madde surete muhtaç ise aynı şekilde suret de maddeye muhtaçtır. Çünkü bunun da maddeden mücerret olarak mevcut olması mümkün değildir. Birinin varlığının illetinin değeri olması varsa yıldığında,-her birinin var olmasına diğerine muhtaç olmasıyla beraber- o zaman suretin maddeyi, maddenin de sureti icat etmiş olması lazım gelir. Bu ise devr-i batıl (kısır döngü, fasit daire)dir, maddenin kendi kendini icat etmiş olmasına evrilir. Yani, her birinin kendinden önce gelmiş olmasına yol açar ki, bu durumda mevcut (var) olmadan önce mevcut (var) olmuş olur. Bu müşkilin(problemin) çözümü şu şekilde olur: Maddenin "suret"e olan ihtiyacı "malul"ün mucid (var eden) "illet"e ihtiyacı kabilinden değil meşrut (şarta bağlanan) un şarta ihtiyacı kabilindendir. Aynısı "suret" tarafından "madde"ye olan ihtiyaç için geçerlidir. Bundan dolayı her birinin diğerine muhtaç olması caiz (mümkün) olmuştur. İki taraftan her birinin diğerine bu türden olan ihtiyacı devr-i muhal(batıl devir, kısır döngü, fasit daire)i gerektirmemiştir. Bilakis bu devr-i

---

mümkün olmayandır. Örneğin, maddesi itibariyle insan, bu madde ile insan dışında bir şey olabilirdi. Ancak insan, insan suretiyle insan dışında bir şey olamaz. Ayrıca insanda maddeyi et, kemik, kan vb. şeylerle temsil etmek doğru değildir. Aynısı kılıca nispetle demir...(Demir madde, kılıç surettir). Çünkü bunların hepsi(et, kemik, kılıç vs.) bizim incelediğimiz madde değildir. Zira burada kast edilen "madde" et, kemik, kan, demir gibi belirli isimlerle zikredilenden daha genel bir varlıktır. "Madde'nin eşyanın isim ve müsemma(ad ve adlandırılan)larından ne muayyen bir ismi nede muayyen bir müsemması vardır. Burada "suret"ten kasıt şekil, görünüm değildir. Bilakis "suret" insanın, kendisi ile insan olduğu şeyden ibarettir.

maiy[48] diye de isimlendirilen caiz bir devir (döngü)dir. Madde ve suretin birbirlerine muhtaç olmalarının mahiyeti budur. Bu suretin yerine getiremeyeceği maddenin, de yerine getiremeyeceği suretin ihtiyacıdır. Bilakis bu ihtiyacı (var edilmeye ihtiyaç) maddenin de ihtiyaç duyduğu, suretin de ihtiyaç duyduğu, her şeyin kendisine ihtiyaç duyduğu bir "mevcut" ancak yerine getirir. O mevcut da hiçbir şeye muhtaç değildir. Çünkü o, mümkin'ül-vücud (varlığı mümkün) değil Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) bir "mevcud"dur.

Özetle, biz yani Allah'a iman edenler, materyalist (maddeci) mülhidlerin bu âlemi gördükleri gibi (biz de) görüyoruz. Onların bildiği gibi de "madde" ve "suret"i biliyoruz.[49]Onların bildiklerine ve gördüklerine ek olarak bizler bu âlemin teşekkülünde, âlemde var olan her mevcuttan daha yüce olan bir mevcut şiddetle ihtiyaç duyduğunu görüyoruz. İçinde bulunan bütün mevcudatıyla bu âlemin, bu mevcudat arasındaki insicamın (uyumun) ve bu uyumun gerektirdiği nizamın (düzenin) o yüce mevcudun sanatı olduğunu hükmederiz. İnkârcılar bu kâinatın bir yaratıcının yaratmasına ihtiyacı olmadığını söylüyorlarsa bunun muraccih olmadan tercih, tercih zikrettiğimiz gibi de muhal olması bir tarafa akıllı birinin söyleyeceği bir söz değildir. İnkârcıların sarılmış olduğu ve bu boşluğu kendisi ile doldurmaya çalıştıkları "madde"ye gelince bizler bunu, o muazzam sanatın ona dayanmış, onun elinden çıkmış olmaktan daha küçük görüyoruz. Hatta buna (bu maddeye) hiçbir sanat(yaratılan) ve hiçbir fiil nispet edilemez. Çünkü maddelerin âlem karşısındaki konumu fail (yapan, eden) değil kabil (edilen, yapılan) konumudur. Maddenin kendisi bu sanatın (yaratmanın, var etmenin) in sanatına (yaratmasına), bir mucidin icadına muhtaçtır. Çünkü kendisi "ihtiyaç"ın ayrılmaz hususiyeti olduğu, müstağni olmanın ve başkasını müstağni kılmanın kendisinde uzak olduğu mümkün varlıklardandır. Suret de madde gibidir. Bunlara ek olarak madde de suret de bu büyük kâinatı yaratan büyük yaratıcıda bulunması gereken ilim, irade, kudret, hikmet ve hayat gibi vasıflara sahip değildir.

Bizler madde ve surete sarılan ve bunların ötesine kafasını kaldırıp bakmayan materyalistlere karşı iki kaziyye (önerme, yargı, hüküm) dayanıyoruz. Binaenaleyh diyoruz ki: gördüğümüz bu âlemin bir yaratıcının yaratması olması vaciptir. Âlemin çözüldüğünde rücu ettiği madde ve suret ise bu sanatın (yaratmanın) sahibi olmaya ehil değildir. Bizimle inkârcılar arasında kaim olan ihtilaf bu iki önermeye döner. Bu

48 Devri maiy veya devri izafi: Birbirine bağlı olan iki şey arasında birinin tasavvur edilmesi diğerinin tasavvur edilmesine bağlı olan döngü demektir. **(Mütercim)**

49 Burada "onlar gibi biliyoruz" derken bilgi benzetmesi söz konusu değildir. Yani onlar biliyorsa biz bilmiyor değiliz demektir. Ancak iman ehlinin bilgisi inkârcılardan farklıdır. **(Mütercim)**

derece de basit bir husustur. Bizler yani görmediğimiz Allah'ın varlığına iman edenler, herhangi bir ihtiyaç bir zaruret olmadan şahitlik ediyor değiliz. Âlemin arkasında, âlemin varlığından varlığına delil getirdiğimiz bir "mevcut" un varlığından söz ederken hevamızdan konuşuyor yahut rüyalar anlatıyor değiliz.

Âlemin varlığının bize ilham ettiği ve akıl ve mantığın gereği budur. Meseleyi bizim ele aldığımız şekilden sonra, "akıl, inkârcılığı teyit eder, dinle de çelişir" denebilir mi? Materyalist inkârcıların kâinatın mucidini bulmamalarına ve onu görmemelerine gelince bir şeyi bulmamak ve onu görmemek onun var olmadığını göstermez. Bilakis bütün ihtimaller, onun var olduğunu ancak onların aramadaki kusurlarından dolayı bulamadıklarını gösterir. Çünkü onlar onu, akıllarıyla değil duyularıyla aramışlarıdır. Şayet akıllarıyla aramış olsalardı varlığını inkâr etmeye cüret etmezlerdi. Akıl ve bilimin gözle görülmediği bilakis eserleri ile bilindikleri bir yerde akıl ve bilim nasıl olur da (gözle) görülmüyor "diyerek Allah'ın varlığını inkâr edebilirler. Eserlere baktığımızda Allah'ın eserlerinin âlemi kuşattığını görmekteyiz. Akıl bedaheten bu eserleri var eden, bu fiilleri yapan bir "mevcut" un varlığına hükmeder. Araştırmacılar fiilin bulunması halinde her ne kadar bulamadılarsa da failin var olmadığına hükmetmez. Bilakis akıl, "bulamadık" derlerse bilgisizliklerinin cehl-i basit olduğuna[50] "o yoktur" derlerse bilgisizliklerinin cehl-i mürekkep olduğuna hükmeder. İşte bu şekilde, aklın kesin hükmü-araştıran kişi bulan olmasa da (yani araştırıp bulmasa da)-ilimlerden bir ilim (kesin bilgilerden bir bilgi) olur, bu durumda da söz ilmin (bilginin) değil aklın sözü olur. Çünkü ilimlerin (bilgilerin) dahi kapsamı dışında yer almadığı yüksek hâkim akıldır. *El-Camia* dergisinin kurucusu Üstadın bu cehaleti, ilim (bilim) olarak göstermesi onun akıl ve bilimden nasibinin az olduğunu gösterir. Çünkü kendisi isminin büyüklüğüne dayanıp-mantığı yani aklın mantığı ne kadar reddetse reddetsin-aklın bilimin izinden gidip ona ayak uydurduğunu sanmıştır[51]. Modern bilim deneyi hükmüne(sonucuna) güvenir, aklın hükmüne pek değer vermez şeklinde işittiği şeylere dayanmıştır. Bunun üzerine sözlerini meseleyi tetkik etmeden, Allah'ın yaratılışına koymuş olduğu akla da samimi bir şekilde müracaat etmeden söylemiştir. İnkârcı tabiatçıların ve materyalistlerin, katl fiilinde araştırmacılar katili bulamayacak olurlarsa failin var olmadığına ve o katlin faili olmadan kendi kendine gerçekleştirdiğini iddia etmelerinin lazım olduğu görülmüyor mu? Katlin intihar yoluyla vuku bulmuş olması ihtimali üzerine zihinlerin bulanmasına meydan vermemek adına maktulün parça parça edildiğini varsayalım. Omların anlayışına göre bu lime lime kesmenin de her hangi bir kesen bulun-

50 Bulamadık öyleyse.

51 Hâlbuki vakıa aksinedir. Oda bilim, akla ayak uydurur. Çünkü bilimleri çıkaran, keşfeden aklın kendisidir.

maksızın kendi kendine meydana gelmiş olması gerekir. Derlerse ki: Katl (öldürmek) ve kesmek (doğramak) insanın fiillerindendir. Dolayısıyla tabii fiillerle kıyaslanmazlar. Onlara denilir ki: Hepsi tek bir türdür, aynı şeydir. O da bir fiilin, eylemin faili olmadan kendi kendine meydana gelmesidir. Kaldı ki insan da-fiilleri de tabiatın dışında varlıklar değildir. Eğer tabiatta faili olmadan bir takım fiillerin vuku bulması mümkün ise bundan katil olmadan katlin, kesen olmadan kesmenin de vuku bulması lazım gelir.

Şayet şöyle denilse: Bu fiillerin ve-Allah'ın varlığının kabul edilmediği takdirde-kevni eserlerin bir failin bulunmamasını teslim etmiyoruz. Aynı şekilde bu eserlerin katil olmadan katl, kesen olmadan kesme fiillerinin vukuuna kıyaslanmasını da kabul etmiyoruz. Çünkü kâinatın (varlıkların) faili tabiattır.

Cevabı şu olur: Fiilin tabiata isnat edilmesinden "fail olmadan fiil" dışında bir şey kast edilmez. Çünkü âlemde tabiat diye isimlendirilen ve kâinatta cereyan eden fiilleri bir varlık yoktur. Tabiatın fiilinden (eyleminden, etkisinden) kasıt maddenin kendi üzerindeki fiilidir de denilemez. Çünkü "kendisi" -İslâm felsefecilerinin belirttiğine göre- maddeye nispetle (yani maddenin bizzat kendisi maddeye göre) onun fiilinden etkilenecek bir konumda değildir. Zira bir şeyin aynı anda hem bir fiili yapması hem de bizzat o fiilden etkilenen olması (aynı anda hem etkeni hem edilgeni olması) muhaldir. Çünkü tenakuza yol açar. Nitekim Aristo da kendisiyle nispet edilen muharrik-i evvel (ilk muharrik, ilk harekete geçiren) delilinde bunu sarahaten dile getirmiştir. Aristo bu delili Allah'ın varlığını ispat için getirmiştir. Bu delil ile muharrik-i evvelin (ilk hareket ettirenin) müteharrik(hareket ettirilen) olmasının caiz (mümkün) olmayacağı sonucuna varmıştır. Biz de daha önce maddenin Allah'ın varlığına ihtiyaç bırakmayan, kâinatı var eden bir illet olmasını engelleyen (iptal eden) deliller ikame etmiştik.

Bizler materyalist inkârcılara ve Allah'ın varlığını-akıl terazisinde ölçüp görülmediği için; aklın hükmünde görmemiş olmak varlığın olmamasını gerektirmemesine rağmen-inkâr eden Üstad Farah Antun'a ... Hepsine diyoruz ki: Sizler maddenin var olduğunda[52]şüphe ermiyorsunuz. Peki, onu gördünüz mü? Siz onu görmediniz ve göremeyeceksiniz, dokunmadınız ve dokunamayacaksınız. Eğer gördüğünüzü, dokunduğunuzu zannediyorsanız bu ilimle(bilimle) bağdaşmayan cahilane bir zandır. Hatta bir takım muasır zatların "hakaik-i melmusa: somut hakikatler" ifadeleri bu hakikatlerin ne derece açık olduğunu mübalağalı olarak ifade etmek üzerine bina

52 Daha doğru ifadeyle daha önce olan ve maddenin ezelden ebede var olduğunu söyleyen maddeci anlayışın değişmesine binaen "madde" diye isimlendirdiğimiz şeyin varlığından şüphe etmiyorsunuz.

edilmiş hakiki (gerçek) olmayan ifadelerdir. Çünkü hakikatler dokunulur şeyler değildir. Madde de bunun gibidir. Çünkü duyum(duyularla idrak) görme duyusuyla olsun dokunma duyusuyla olsun maddenin bizzat kendisine taalluk etmez, bilakis maddenin arazlarına taalluk eder. Örneğini görmek, maddeyi kapsamış olan rengi almış cisme değil de rengin kendisiyle ilgilidir. Dokunmak da cisim değil de, cismin aldığı sıcak olma, soğuk olma, sert olma, yumuşak olma gibi vasıflara taalluk eder. Duyuma nispetle cisimden daha uzak olan madde bir tarafa... Bu vasıfların ve arazların duyumundan(duyularla idrakinden) akıl, mevsufunun ve arazın üzerinde kaim olduğu şeyin varlığına intikal eder. Bunun manası, maddenin varlığını idrak eden yine akıldır, duyalar değildir. Durum böyleyken üzerinde yer aldığı şeyin varlığına delalet eden arazların müşahede edilmesine binaen maddenin var olduğunu söylemek ile âlemin üzerinde failinin varlığına delalet eden fiillerin müşahede edilmesine binaen Allah'ın var olduğunu söylemek arasındaki fark nedir? Yoksa fiilin faile delaleti arazın mahalline(bulunduğu yere) delaletinden daha mı zayıftır? Bilakis, her iki sebepteki delalet aynıdır, birdir. O da kendi ile kaim olamayanın(kendi ile var olamayanın)kendisi ile var olabileceği şeye olan ihtiyacıdır. Dolayısıyla sıfat mevsufa, araz "mahal"le, fiil de faile ihtiyaç duyar. Madde de etken değil edilgendir. (Fail değil bilakis kabildir). Zira atalet (eylemsizlik, inertia) maddenin vasıflarındandır. Öyleyse âlemi icad (yoktan var etme), nizam ve itkan ile yapan nerededir? "Tabiat"a gelince daha önce varlıkların ona isnat edilmesinin var eden olmaksızın kendi kendine var olması, oluşması dışında bir manası olmadığını öğrenmiştik. Ayrıca bunun (kendi kendine var olma) sonucu tenakuza dönen muraccih olmadan tercihi gerektiren muhal bir durum olduğunu da bilmiştin. Maddenin ayrılmazı olan-aynı zamanda "enerji" olarak da isimlendirilir ve tabiat bilimlerinin ulaştığı neticeye göre de birkaç türü vardır. Louis Buchner'e göre de hepsi "hareket" ismi altında toplanır-"kuvvet" e gelince,[53]-aynen madde gibi ilmi, iradesi olmayan kör bir varlık olması bir tarafa-o da aranılan ve ulaşılmaya çalışılan, mucit (icat eden) ve nazım (nizam, düzen veren) "fail" sayılmaya uygun değildir. Dilersen şöyle diyebilirsin: Bu da (maddeye mülazim kuvvet, (enerji) bizi failini aramaya zorlayan fiillerin, nazmedenini aramaya muhtaç eden nizamın aynısıdır. Bu manası itibariyle de kuvvet (enerji) inkârcılara karşı gelip, kavramayabilirler. Neticesinde bu kuvvetin, onun maliki olandan ve tedbirini (düzenini) verenden müstağni olduğunu sanırlar. Malikinden ve tedbirini verenden kastım aranılan "fail"dir.[54] Yahut o kuvvetin sahibinin madde

53 Ağırlık, genel çekim, mekanik enerji, ısı, ışık, elektrik, mıknatıslık, tutucu kuvvet, atomların enerjisi, bağlanma enerjisi, kimyasal etkileşim vb.

54 Mısır, Allahu Teâlâ'nın, maddeni mülazimi, ayrılmazı olan ve maddenin yok olduktan sonra çözülüp kendisine ulaştığı "kuvvet "ten ibaret olduğunu zanneden büyük yazarlardan mahrum değil. Nitekim bu şekildeki anlayış şu anda Batı'nın yeni görünüşüdür ve daha önce maddenin ezeli ve ebedi olduğunu

olduğunu sanırlar. Hâlbuki madde, kuvvetin vücut bulduğu yerdir. Kuvvetin Rabbi(yaratan, tedbir edeni)değildir. Yoksa bu şeyler kabil(edilgen) faile(etkene) döner.

Elimizde, duyuların kendisine ulaşmadığı (yani duyularla kavranmadığı) halde varlığı ikrar edilen bir şey daha vardır. Madde örneğinden daha da öte bir şey. O da "ether(esir)"dir. Çünkü maddenin kendisi görülmez yahut da dokunulmaz olsa da en azından arazları görülür, dokunulur. "Ether"e gelince o, maddeden de çok çok ince, küçüktür. Hatta havanın bile maddesi vardır, "ether"in ise maddesi yoktur. Buna rağmen âlemdeki nizamın(düzenin)izahında ihtiyaç duyulduğu için varlığı kabul edilmektedir. O da şudur: Yıldızların yerküremize ulaşan ışıkları, bize doğru yol alırken onları taşıyacak bir şeye muhtaçtırlar. Eğer bu ışığı taşıyan şeyin hava olduğunu söyleyecek olursak, yerküreyi çevreleyen sınırı aştıktan sonra yolun büyük bölümünü oluşturan alanda hava yoktur. Bundan dolayı fezayı dolduran ve bize ışığı ulaştıran "ether" denilen bir şeyin varlığını kabul etmek zorunda kalıyoruz. Aynı şekilde duvar arkasından sesleri taşıyıp bizlere ulaştıran odur. Çünkü duvar bizimle o seslere arasında engel olmaktadır. Ancak cisimlere nüfuz edip geçtiği için bizimle "ether (esir)" arasında engel olmamaktadır. Her ne kadar engeller ardından sesleri işitmeseydik onun (ether'in) varlığını ve havanın nüfuz edemediği yerlerde nüfuzu olduğunu bilemeyecek olsak da... Bütün bunlardan sonra dile getirdiğimiz emarelerden dolayı bu gizli mevcudun varlığını kabul edip gökleri ve yeri dolduran emarelerden dolayı Allah'ın varlığını kabul etmemek insaf mıdır? Sonra, duyularımızla değil de aklımızla ulaştığımız, boyutları kapsayan bu gizli mevcud, aranılan ve ulaşılmak istenen mevcud değil ki bu kâinatın rabbi olsun. Çünkü kendisi de bu merbub (yaratılmış, tedbir edilmiş) olan bu kâinatın içindedir. Dolayısıyla o (ether) da -madde gibi- "fail" değil de "kabil" (edilgen) olmaktan öteye geçmez.

Bilakis elimizde nice mevcutlar vardır. Biz onları göremiyoruz ancak var oldukları hükmünde hiç tereddüt etmiyoruz. Bu varlılarda zihinlerimize, kavrayışımıza maddeden ve "ether" den daha yakındır. Ayrıca bunlar "mahsusat"ın bizzat kendisi olması açısından daha gariptir. Hani Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Fa-

---

söyleyen görüşü neshedengörüştür. Yeni görüşe şu görüş de eklenir: Maddenin varlığı yoktur. Bilakis olan kesif(yoğun) kuvvettir. Bana göre ise maddenin yok olduğu zaman çözülüp erdiği, ulaştığı, var olduğunda da onun bir araya gelip kesafet kazanan cüzlerinden maddenin meydana geldiği şeyin "kuvvet" olması "ether(esir)" olmasından yahut maddenin yok olma merhalelerinden çözülüp ulaştığı şeyin ether(esir)" olmasından evla değildir. Ayrıca maddenin çözülüp "kuvvete" dönüşmesi yahut "kuvvet"ten oluşması mümkün değildir. Çünkü "kuvvet" kendi nefsi ile kaim olamaza. Bilakis "kuvvet" maddenin varlığı ile var olur, yok olması ile de yoktur. Aynen araz cevher arasındaki ilişki gibidir. Ancak "kuvvet"in içinde yer aldığı ve ne kadar ondan ince, gizli olsa da maddenin yerini tutan bir şey bulunursa başka.

rah Antun'un birlerden onları gördüğü gibi Allah'ı göstermemiş -ki onların varlığına ikna olduğu şekilde Allah'ın varlığına ikna olsun- istediği mahsusatın kendisi... Peki, Üstad âlemi dolduran ve gözünün önünde gördüğü bu mahsusatın varlığına nasıl ikna olmaktadır? Hâlbuki mahsusât(duyusal) varlıkları idrak etmenin ve varlığına hükmetmenin yolu, usulü Allah'ı bilmenin ve varlığına hükmetmenin yolu ve usulüyle aynıdır. Demek istediğim bu iki hüküm de "sebebiyet" prensibine dayanmaktadır ve akli istidlal ile olmuştur. İzahı şöyle: Batı ilim adamlarından çoğu Kant da bunlardan biri şunu derler: Vehmimizin (tahayyülümüzün) gerçeği olmadığı halde hariçte (zihnin dışındaki âlem, vakıa) varlık isnat ettiği şeyler müfekkiremizin [55]resmetmiş ve çıkarmış olduğu çizilmiş resim ve buluşlardan başka bir şey değildir. Bu resim ve icatları (buluşları) haricinde değil de kendi nefsinde resmetmiştir. Böyle olunca hariç bunların ayanının(bizzat kendisinin) mahalli olmadığı gibi aynı şekilde suretlerinin (resimlerinin)de mahalli değildir.

David Hume diyor ki:

"Dikkat ve ilgimizi, kendimizin dışında olanlara, mümkün olduğu kadar bağlayalım. Hayal gücümüz semalara ve kâinatın en uzak noktalarına uzansın. Kendimizden dışarıya hakiki bir adım atmış olmalıyız. Şu belli ve sınırlı yerde (zihnin dâhilinin kast etmektedir) ortaya çıkan müşahed varlıklar dışında farklı türde bir varlık edemeyiz. Duyularımızla idrak ettiğimiz varlıklar muhayyilemizin(hayal gücümüzün) varlıklarıdır."

Kant da âlemin hariçteki varlığı varsayımını bırakmaya ek olarak bu varsayımın geçersiz (imkânsız) olduğunu söylemiştir. Kant'a göre âlemin teşekkülündeki (oluşma başlangıcındaki) sureti ruh vermektedir.

Biz, son şüphecilik (Hüsbaniyecilik) diye isimlendirilen bu görüşte değiliz. Felsefe tarihinde bundan önce birinci ve ikinci olmak üzere iki şüphecilik akımı geçmişti. Bu sadette geniş açıklama ileride gelecektir. "Şüphe"nin temel dayanağı, duyum kördür, dilsizdir. Tek başına ondan idrak husule gelmez. Duyumun aldığını çeviren ve onu idrake dönüştüren akıldır. Bir şeyi idrak etmiş olmanın manası onu zihninde tasvir ve inşa etmektir. Çünkü akıl ve idrak birer manevi (soyut) durumdur, mütecanis (aynı türden) olmadıkları için madde ve maddiyatla her hangi bir münasebetleri, bağları yoktur. Hatta felsefeciler dahi insan neslinin (ruhunun) bedenle olan bağını izah etmekten acizdirler. -Nitekim kitabımızın bazı bölümlerinde bu hususu tafsilatlı şekilde açıklayacağız.- Artık âlemle olan bağı nasıl izah edebilsinler... Dedik ki biz, Şüphecilerin anlayışına sahip değiliz. Çünkü bizler kâinatın

55 Düşünme gücü, melekesi

(varlıkların) hariçte var olduğunu idrak etmekteyiz, varlığından şüphe etmemekteyiz. Ancak bizim gözümüzle gördüğümüz, elimizle dokunduğumuz varlıklar eşyanın kendisi değil, eşyanın zihindeki suretidir... Kast ettiğim, duyular aracılığıyla hâsıl olan idrak, kavrayış o suretlere taalluk etmekte ve suretlerle ilgilidir. Aynen duyuların aracılığı olmadan idrak gibidir. Çünkü her iki durumda müdrik (idrak eden kuvvet), hariç ile bir bağı olmayan akıldır. Zihin haricindeki varlıkların varlığını inkâr edenlere gelince-dile getirdikleri bütün hususları teslim etmekle beraber-eşya duyumsallandığında (duyu ile idrak edildiğinde) bu zihni suretlerin meydana geliş sebebini cevaplandırmaları gerekir.

İzah yönlerinden kabule en şayan olan izah Victor Cous'in Descartes'tan iktibasla yaptığı izahtır. O da şudur! Zihinde asli, temel inanç prensipleri vardır. Dolayısıyla o (zihin)- bunlara dair her hangi açık bir şuura sahip değilken dahi- hareket etmeye ve işlemeye başladığı ilk anda bu prensipleri tatbik eder. Bu prensiplerden biri "Muhakkak, her hadisenin bir illeti vardır." [56] Çocukların hemen hemen müşahede ettiği her şeyin sebebini soruyor olması bu inancın insanda ne derece hızlı ortaya çıktığına dair bir fikir vermektedir. Yaratılışında illiyet prensibiyle donatılmış olan zihin, çok zaman geçmeden duyduğu duyumların (duyularla idrak ettiği şeylerin) illetinin bizzat kendileri olmadığını kavrar. Çünkü bunlar, bizler onlara dair bir beklenti içinde olmasak da üzerimizde etki eder. İstemesek de bize kendini gösterir. Onu durdurmaya güç yetiremeyecek şekilde devam eder. Devamını istesek de kaybolup gider. Bütün bunlarla beraber bu duyumlar, hadistirler ve bu yönüyle mutlaka bir iletinin bulunması gerekir. Madem onların illeti biz değiliz o zaman bunların il-

56 Bil ki insan bilgisinin kuşattığı (malumat) iki türlüdür. Bir türü vardır ki insan bu bilmek için bir vasıtaya ihtiyacı vardır. Bu yolla hâsıl olan ilim ise nazari ve iktisabi ilim olarak isimlendirilir. Biri türü de vardır ki, onu bilmek vasıtaya bağlı, muhtaç değildir. Bu ise zaruri ilim olarak isimlendirilir. Bu türden ilim az olmakla beraber birinci türün temelini oluşturur. Şu manada, kişi birinci türden bildiklerini, ikinci türden öğrendiklerine dayanarak öğrenir, bilir. Eğer o (zaruri ilim) olmasaydı birincisi olmazdı. Birinci de olmasaydı marifeti (bilgi alanı) son derece az ve sınırlı hususlarla kısıtlı kalırdı. İstidlal ve iktisab ancak insanın malumatlarını artırır. Ancak şu var ki malumatlarının hepsinin delile dayanması mümkün değildir. Yoksa istidlallerinde-herhangi bir bilgiye ulaşmadan teselsül söze konusu olur.

İnsanın kendi kendine bildiği ve bilmek için herhangi bir istidlal yahut iktisaba veya talime (öğretilmeye) ihtiyaç duymadığı yargıları, Batılı bilim adamları mebadi-i ûlâ (ilk, temel prensipler) veya zihni yöneten, yönlendiren prensipler diye isimlendirirler. Bu prensipler de iki ana prensibe dayanır: Ayniyet prensibi, sebebiyet prensibi. Sonra bu ikisinden farklı prensipler dallanır. Ayniyet prensibinden tenakus (çelişmezlik) prensibi çıkar. Yani zıt olan şeylerin sıdkta aynı anda bulunması yahut aynı anda bulunmamasının imkânsız olması prensibi. Poir de tenavüb prensibi çıkar. Yani zıt olan şeylerin yanlışta (yalan olarak) aynı anda bir arada bulunmaları yahut aynı anda bulunmamasının imkânsızlığı prensibi, sebebiyet prensibinden de illet prensibi, cevher prensibi, kanunlar prensibi, gaye prensibi doğar.

İşte aklımızda yerleşik olan illet prensibi bizim her hadisenin bir iletinin var olmasına hükmetmemize yol açar söz uzamasın diye de sebebiyet prensibinden doğan diğer prensipleri açıklayan yargıları izahı burada bırakalım. Prensipler hakkında kitabımızın farklı yerlerinde izahlarımız olacaktır.

letinin bizim haricimizde bir şey olması gerekir. İşte bu kolay yolla, metotla zihnimizde hâsıl olan intikal ve istidlal sayesinde bu şeylerin haricinde var olduğu inancına varırız. Yoksa duyum, (ihsas: his, yani duyu ile idrak) eşyanın şahsının zihinde şekillenen suretini idrak etmekten ibaret olduktan sonra mahsus eşyanın (şeylerin) hariçte -yani zihnin haricinde- var olduğuna hükmetmeye bir yolumuz olmazdı. Çoğu zaman hızlı geliştiği ve de bizim için mutat hale geldiği için vuku bulduğunun farkına varamadığımız alışkın olduğumuz istidlaller olmasaydı bu durumda suretlerinin mücerret olarak zihinde hâsıl olması ile eşyanın (şeylerin) varlığına hükmetme hakkımız olmazdı. Şimdi bütün ehemmiyeti duyuma verip aklı istiklali hafife alanların düştükleri şu gaflete bak. Zira istidlal olmasaydı duyum, duyum olmazdı.

İşte bu, hariç de mahsus (duyusal) varlıkların var olduğuna hükmetme şeklimizin tahlilidir. Bu varlıklara muayyen suretler nispet etmemize, suretin de kuvve-i müdrike (idrak gücü, yetisi) ile maddi harici âlem arasında -cinslerinin farklı olmasıyla- bir bağ bulunmasının imkânsızlığına rağmen vakıaya mutabık olmasına gelince bu insanı ve bütün canlıları ve de önümüze konulmuş olan maddi âlemi yaratanın kâmil sanatıdır. Zavallı insan başkasına nispetle idraki kâmil olsa da görür, idrak eder ancak ne bilim adamları ne filozofları nasıl gördüğünü, gördüğünü nasıl idrak ettiğini bilirler? Zira Allah'u Teâla tabii durumlardan her gün ve her an yaşadıkları en açık olayların sırlarını onlara öğretmemiştir. Bunların hepsi de mucizeleri inkâr edenlerin gözlerini patlatan birer mucizedir.

Buradan ortaya çıktı ki mahsûsâtı idrak haricindeki varlıklarını idrak illiyet prensibine ve insanın adet edindiği akli istidlale dayanmaktadır. O kadar hızlı ve çok vuku bulduğu için belki de farkına bile varamamaktadır. Mahsus varlık bizim de gözleriyle gördüğünden başka varlıkların varlığını kabul etmeyen hasmımızın anlayışında olduğu gibi şayet zihin haricinde varlığı varsa var olduğuna hükmetmek-ilerde vereceğimiz üzere-delilini takrir (izah) ederken aynı zamanda Allah'ın varlığını ispat aracı (delili, yolu) olan illet prensibine borçludur.

Sonra biz, görülmediğinden ve mahsus olmadığından dolayı Allah'ın varlığını ikrar etmeyen hasımla münakaşamızda bir aşama daha üzerine giderek- Bu sözümüzü de az önce dile getirdiğimiz ve Batılı bilim adamaları nezdinde müsellem olan felsefi esaslara bina ederek- deriz ki: Muhakkak ki sen, beraberinde Allah'ın varlığını idrak etmeden ne herhangi bir şey görebilir ne de gördüğünü idrak edebilirsin. Eğer bundan gaflette isen bil ki akıl bunu gerektirir ve buna hükmeder. Bunu iyice bil ve sakın bundan sonra "ben gözlerimin görmediği şeyin varlığına inanman" yahut "akıl, Allah'ın varlığını ikrar etmeyi gerektirmez" deme!

İzahı şu şekildedir: Daha önce, duyumun kör ve dilsiz olduğunu... O duyulan (mahsusu) şeyi tefsir edenin ve idrake çevirenin akıl olduğunu... Bir şeyi idrak etmenin ise onu zihinde tasvir ve inşa etmekten ibaret olduğunu belirtmiştik. Sonra dedik ki: Cihetlerine bakmamız neticesinde zihinlerimizde suretlerin oluşması, akıl sahipleri arasında üzerinde icma edilmiş olan "her hadisenin mutlak bir illeti bulunmalıdır" akli prensip gereği illeti olması gereken birer hadisedirler. Yine şunu dedi ki: Yaratılışı itibariyle illiyet prensibiyle donatılmış olan zihin, duyuları kullandığı zaman içinde suretlerinin hâsıl olmasının illetinin bizzat kendisi- yani zihin- olmadığını anlar. Her ne kadar bazı filozoflar o suretlere şekil verenin ve inşa edenin yani onu meydana getiren illetinin akıl olduğunu ima edecek şekilde ifade etse de... Ancak doğru olan, zihin bunlar üzerinde fail(müessir, etken) değil o suretlerle münfaildir(edilgendir). Nitekim muhakkik Kelam âlimlerimiz, "ilim ve idrak" fiil(etki) kategorisinden (makulasından) değil infial(edilgen, edilme) kategorisidir (makulasındandır) demişlerdir. Okuyucu harici âlemde mahsusatın var olduğuna hükmetmenin illiyet prensibine dayanmasının mahsus şeylerin yahut nazarımızın(bakışımızın) mukabilinde olmalarının zihnimizde hâsıl olan suretler üzerinde faili (etken, var edici) bir illet olduğunu zannetmesin. Nitekim bizler ı suretleri var ediciler olmadığımız gibi o suretlerin bizzat kendisi olan harici eşyalar da var etmiş değildir. Çünkü o eşyaların fiil ve etkin olmaktan atıl oldukları ve daha önce dediğimiz gibi zihin âlemi ile harici âlemin kendi başlarına aralarında bir bağ kurmaları imkânsız olduğu için zihinlerimizde etkin olmaları mümkün değildir. Zihin kendi çerçevesinden çıkmadığı gibi o çerçeveye hariçten bir şey giremez. Zira harici âlem madde âlemidir zihin âlemi ise mana âlemidir. Buradan hareketle de duyum (ihsas) fotoğrafi tasavvura kıyaslanamaz. Çünkü fotoğraftaki suretin sahibi gibi mahsusattan biridir. Duyumdaki sanatın ulviliği ise zihinde mahsusun ma'kula dönüşmesidir. Çünkü duyum idrakin bir türüdür. Zira duyum, cüziyyatı idraktir. Fotoğrafi tasavvurda ise idrak yoktur.

Öyle ise zihinlerimizde hâsıl olan sureti meydana getiren ve onu inşa eden, duyularımızı eşyaya kullandığımız esnada onları bize yaratan Allah'tır. Eşyanın duyularımıza mülaim (uygun) bir hal üzere bulunmaları ise illet değil Allahu Teâlâ'nın o suretleri zihinlerimizde yaratması için bulunan tabii bir şarttır. Şu manada, Allah'ın tabii kanunu (sünneti) -örneği-gözlerimiz eşyaya çevirdiğimiz ve o eşyanın gözlerimizin önünde bulunduğu anda o zihni suretleri yaratması şeklinde cereyan etmiştir. Allahu Teâla, o akılları hayretler içinde bırakan kudreti ile duyu organları aracılığı ile manevi âlem olan zihin âlemini maddiyat âlemine bağlayan, ulaştırandır. Böyle olmasaydı -âlimlerin de itiraf ettiği şekilde- duyumun bundan başka yolu yoktur...

Duyumu ilmi bir şekilde tahlil ederken ve örneğin gözün bir anlık bakışında Allahu Teâlâ'nın -ne bakanın kendisinin nede beşerin büyük, otoriter ulema ve hükemasının künhüne eremeyeceği- üzerimizdeki nimetini düşünürken- aynı husus işitme, koku alma, tat alma ve dokunma nimetleri için de geçerlidir- (evet duyumu tahlil ederken ve bu nimetleri tasavvur ederken) Allah'ın varlığını ikrar kaçınılmaz olmaktadır o ki, farklı duyularımızla her bir şeyi duyduğumuz zaman bizde o idraki yaratandır[57] Evet, bu idraki duyular vasıtası ile yaratanı Allah'u Teâla olması ancak benim bu delilime tevessülü iptal delilinin eklenmesi ile tamamlanır. Nitekim Vacibi ispat delillilerinin hepsi bu delinin kendisine eklenmesine muhtaçtır.

Sonra, zihinde suretinin hâsıl olması ile mefhum olan (kavranan) mahsusun hariçteki varlığı bunun kendisi de zihindeki suretinin ona ihtiyaç duyduğu gibi var edici bir illete muhtaçtır. İşte zihni bu fikri hareketi ile ikinci defa Allah'ın varlığı ispat olmaktadır. Bu yolda İslâm âlimleri ve başkaları nezdinde vacibin ispatı için bilenen, bizim de tekrar beyan edeceğimiz yoldur. Daha önce de okuyucuya hizmet, Allah'ın, görülmediği ve makul olmadığı için varlığını inkâr edenlere öfke ve nefret sadedinde zikrettiğim bu yolu, bu metodu Allah'ın tevfiki ile Batılı bilim adamları nezdinde müsellem olan kaidelerden istinbat ederek icat etmiş olmakla iftihar etmek (tabii olarak) hakkımdır.

Özet şudur: şayet Allah var olmasaydı, ne duyumun ne de duyusal varlıkların bir izahı olamazdı. Bunun böyle olması gözle görülmüyor olmasına binaen Allah'ı inkâr edenleri ve Allah'ın varlığını ispatın mahsus (maddi, duyusal) bir delile muhtaç olduğunu söyleyenleri karşı duramayacakları ve altında kalmayacakları bir çaresizliğe düşürmektedir. Çünkü bu şekildeki bir tahkik ve istidlal neticesinde Allah'ın varlığı mahsusatın varlığı ve sübutundan önce sabit olmaktadır. Şu açıdan; duyumun vuku bulması ve mahsusatın varlığı Allah'ın var olmasına bağlıdır. Mevkufun aleyh (kendisine bağlı olunan) tabii olarak mevkufa (bağlı olana) mukaddemdir. İzahı şöyle: Mahsusu (duyusal varlığı) idrak olan ihsasın (duyum, duyu ile kavrama) -bildiğin üzere- bilim ve felsefeden kendisine ulaştıran bir yol yoktur. Bunun neticesinde Kant gibi büyük bir filozofun mahsus varlıklarının varlığını (bilmeyi) inkâr etmekte ve bu mahsus varlıkları zihinlerimizde inşa ettiğimiz müfekkiremizin (düşünme yetimizin) içindeki varlıklar saymaktadır. Duyumun ve duyusal varlıkların varlığını bilmenin yolu, Allah'u Teâlâ'nın duyularımızı, keyfiyetini bizim bilmediğimiz bir yolla kullanmamızın akabinde duyumu ve duyusal varlıkları bilmeyi yaratmasıdır.

57 İnsanın adi (tabii) olan şeyleri, fiilleri işlerken tafsilatını bilmeden işlediği için Ehli-i Sünnet Kelam âlimleri kulların fiillerinin Allah'u Teâlâ tarafından yaratılmış olduğu görüşünü benimsemişleridir. İhsas (duyum) da bu kabildendir.

Dolayısıyla Allah'ın varlığını inkâr edenlerin hepsinin aynı zamanda mahsusatın varlığını da inkâr etmeleri gerekir. Yahut en azından- Kant'ın da inkâr ettiği gibi-onların varlığını bilmeyi inkâr etmeleri gerekir. Zira Kant şöyle der: "Bizler şuunu (işleri, fülleri, havadisi) biliriz, şuun sahibini bilmeyiz." Dolayısıyla o, duyumu itiraf etmekte ancak mahsusu, hatta -adamın felsefesini tafsilatlı bir şekilde inceleyeceğimiz zaman da ortaya çıkacağı şekilde-hissenin de varlığını ikrar etmemektedir. Ancak biz mahsusatın varlığını bedihi olarak biliriz. Hissi delil âşıkları da bizimle beraber bilirler. Kant'ın ve zihin haricindeki varlıkların varlığını inkâr eden başka filozofların da bu konudaki anlayışlarının batıl olduğunu biliyoruz.

Şayet "Kant, Allah'a iman eden biriydi. Peki, neden Allahu Teâlâ'nın ihsası (duyumu) ve mahsusun varlığını bilmeyi yaratması aracılığı ile mahsusun varlığına yakinen inanmaya uyanmamıştır?" diyecek olursan;[58]

Derim ki: Kant, daha sonra arz edeceğimiz üzere Allah'ın varlığına nazari(istidlali) akil metodu dışında kendine mahsus bir metotla iman etmektedir. Yine -tafsilatı ilerde geleceği şekilde- Allah'ın varlığını ispat eden bütün nazari delilleri tenkit etmektedir... Bizim bu delilimize gelince ne kadar açık ne kadar parlak olsa da nazari bir delildir ve mahsusatın varlığını bilmenin bedihi olduğunu teslim etme üzerine kuruludur. Herhalde kendisi, bu konuda hatalı olsa da bu delilimiz Kant gibi mahsusatın var olduğuna kabul etmeyenleri ikna edici değildir. Bu durum bizim delillimizdeki noksanlıktan değil onların noksanlığıdır. Kant'ın nazari delilerden yüz çevirmeli, felsefedeki ali kadrine rağmen ondaki başka bir noksanlıktır. İşte bu iki noksanlık, delilimizin de temelini ve kaynağını teşkil eden Allah'ın varlığı ile mahsusatın varlığına yakinen inanma arasındaki kuvvetli bağa uyanmasına, bunu fark etmesine mani olmaktır. Mahsusatın iki defa (yönden) Allah'ın varlığına delaleti vardır:

Birincisi: İhsâs (duyum) esnasında meydana gelen zihni suretinin delaleti. Öyle ki bu sertleri tasvir eden Allah olmasaydı bu suretlerin hâsıl olmasını sağlayacak bir yol yoktu. Bu delalet aynı zamanda, beyan etmiş olduğumuz yolla aynı zaman içinde o delalet etmekle beraber vuku bulur.

İkincisi: Mahsûsatın haricinde mevcud olan ayanıyla (bizzat kendileri, maddi (somut) varlıkları) ile Allah'ın varlığına delâleti. Bu delalet de ilk edilen yolla hariçteki varlığı sabit olduktan sonra vuku bulur.

58 Garabetlerin ince tecellilerindendir ki Batının büyük filozoflarından biri mahsus olmayan Allah'ın varlığına iman etsin buna mukabil de mahsusatın varlığını kabul etmesin. Hem de Allah'ın varlığına imanın mahsus olmadığı için makul olmadığı görüşünde onlara rağmen.

Bu tetiklerden aklın, harici mahsus âlemden herhangi bir şeyin varlığına ikna olur olmaz dinin ilk müeyyidi ve bu teyide hemen adım atan unsur olduğu ortaya çıkmıştır. Bu hakikat kitabın konularının derinlerine daldıkça daha çok vuzuha çıkacaktır. Ancak günümüz Hristiyanlığının akılla olan çelişkisi Doğunun eğitimli kişilerinin İslâm kültürü ve düşünme mantığından ziyade Hristiyan Batı kültürü ile bağ kurmuş olmaları bu işi birçok yönden onların nazarından karışık hale getirmiştir:

Evvela dinin akılla bağdaşmadığı zannı hâsıl oldu. Sonrasında dinin bu eksikliğe karşılık her ne kadar akılla ayrı yolda yürüseler de faziletle beraber yol almış olmasıyla teselli bulunulmaya çalışıldı. Bunun neticesinde aklın dinden uzak kalması, ayrı olmasından faziletten de uzak kalması, ayrı olması lazım geldi. Bu durum ise akıl için büyük bir noksanlıktır. Dinin akıldan, aklın da faziletten ayrılmasından hâsıl olan dindeki ve akıldaki bu iki noksanlığın her biri- herhangi bir doğru temele dayanmasa bile- yine Müslüman eğitimli kesimin fikirlerine girmiştir. Bundan da Batılılaşmışların içinden giderken herhangi bir tahaffuzda bulunmadan tecdide (reformizme) doğru yol alan dini unsurlara da bulaşmıştır. Hepsinin de kaynağı Hristiyan Batıyı ve Ladini Batıyı kör taklittir. Hâlbuki İslâm'da din ile akıl arasında ayrım yapmaya, ardından da akıl ile fazilet arasında ayırım yapmaya ihtiyaç yoktur. Bilakis bu üçü birbiriyle uyumludur aralarında bir ihtilaf yoktur. Nitekim dinin akılla itilaf etmediğini, dinin esasını teşkil eden Allah'ın varlığı meselesinin de akıl burhanına dayandığını öğrendin, daha fazla ayrıntısını da öğreneceksin. Sonra aklın benimsemeyeceği, güzel görmeyeceği, emretmeyeceği bir fazilet de konusu olamaz. Ancak o fazilet ile çelişiyorsa o zaman başka. Bütün bu hususlarda merci ve hakem aklın kendisidir.

Hak budur. Ancak az önce dinin, aklın ve bilimin konumuna dair zikrettiğim mukallit, sapık anlayış -maalesef- Mısır'da kök salmıştır. Bakıyoruz, dine sahip çıkma, ümmet içindeki dini duyguyu güçlendirme konusunda dini gayretkeşliklerinin kendilerini yazmaya sevk ettiği kimselerin(dahi) akıl işe dini duygu arasında karşılaştırma yapmaya akla karşılık duyguyu fazilet ile teyit etmeye ihtiyaç duyduklarını görüyoruz. Sanki onlar, dine hizmetin aklın dinin hasımlarından saymakla kıymetini düşürmeye, gücünü zayıflatmaya bağlı olduğunu görüyorlar. Bu yapmacık şekliyle dinin makam ve konumunu güçlendirmekte fazilet dine yakın, akıldan uzak, duyguyla bir olan bir konuma koymaya ihtiyaç duymaktadırlar. Bunların hepsi üst üste yığılmış karanlık evhamlardır. Hepsi dine sahip çıkma iddiasında olanların din düşmanlarıyla, fazilet tarafında olanların fazilet düşmanlarıyla karıştığını açıkça ortaya koymaktadır. Dine başka şeylerden daha çok zarar veren bu karışıklık; daha önce

belirttiğimiz gibi kaynağı, İslâm'ı Hristiyanlık ölçüsüyle ölçmek ve benim yeni Doğunun zayıflamasının ve sapmasının öncüsü saydığım Batıyı her yönden taklittir. Bizden dinine sahip çıkma gayreti gösterenler Batıda din taraftarlarının duyguya karşılık aklın konumunu, değerini zayıflatmaya çalıştıklarını görüyorlar. Bu sefer bizden olan da aynısını yapmaya gayret etmektedir. Oradaki dindarların buna, dinlerinin teslis inancı ile akıllarıyla kendileri arsında bir engel inşa ettiğinden dolayı başvurduklarını düşünmemektedir. Yine, aklın değerinin asla düşünmeyeceğini, İslâm'ın kendini güçlü göstermek için imkânsız şeyler istemeye, ortaya koymaya ihtiyacı olmadığını düşünmemektedir. Bu kaynağın kaynağı da Mısırlı mütealim malumatları hafızasında toplamaya verdiği önem kadar o malumatları kavramaya ve düşünmeye önem vermemektedir. Belki bu durum, öğrencileri imtihanlarda başarılı olmaya zorlayan okulların suçudur. Daha önce Mısır'daki okullarla bir bağı olmuş yabancı bilim adamları da Mısırlı öğrencinin bu haline şahit olmuşlardır, Maarif bakanlığının da bu konuya dikkatini çekmişlerdir.[59] İkinci temel kaynak ise burada okullarda Batılı müelliflerin tetkik ve tenkide tabi tutulmadan harfi veya manevi olarak tercüme edilen kitapları- hem de Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un dinler hakkında "dinler, asıllarını araştırmadan mukaddes kitaplarda varit olan naslara mukaddes kitaplarda varit olan naslara teslimiyet üzerine kuruludur" sözündeki benzer bir şekilde okutulmaktadır. Nitekim onun bu sözünü de tenkit etmiştik. Binaenaleyh muasır Mısırlılar ilimde Üstadın eski din ehline nispet etmiş olduğu bir yol izlemişlerdir. Kültürlü kimselerin dinine ve dünyasına dair bildiği her şey temelini araştırmaksızın Batılıların kitaplarında varit olan bilgilere teslimiyet üzere kuruludur.

Aklın İslâm'a karşı konumu Batılıların dinine karşı konumundan farklı olduğu gibi bilimin konumu da her iki fırka nezdinde farklı olmaktadır. Bu da bizden muasır kültürle yetişmiş olanlarına anlayışı akıl ve bilimin konumu konusunda Batılıla-

59 Marguevde Lafayetlenin-ki Ehram gazetesinin editörünün 22 Kasım 1932 tarihli yazısında "büyük değere sahip bir profesördür. On yıl boyunca Mısır Üniversitesinde öğretim görevliği yapmıştır. Bu ülkeye olan tutkusundan dolayı da burayı kendine vatan edinmiştir" dediği bu zat Mısır maarif Bakanlığına sunduğu geniş çaplı bir raporda şunları söylemiştir. (Bu sözleri işaret ettiğimiz makalede de yayınlanmıştır).
"Yapılan gözlemler Mısırlı öğrencinin çok zeki olsa da derslerini anlamak için çaba harcamaya yönelmediğini göstermiştir. Bu sebeple derslerini öğrenmekte, konuları kavramak için fikrini yormaktan çok hafızasına ve ezberlerine dayanmaktadır. Ancak biz bu âdeti -zira vakıa da bu durum sadece bir adettir- tahlil etmek ve sebeplerine inmek istersek burası buna uygun değil. Ancak ne olursa olsun bu problemin çözümü hocanın ders esnafında her öğrenci için harcadığı çabayı artırması ki dersi kavramada ve ezer gücüyle yetinmemede öğrenciye yardımcı olsun." Bu yabancı uzmanın Mısırlı öğrencinin kendinde kavrama âdetini tesis etmeye duyduğu ihtiyaç konusundaki sözleri bunlardır. Bunun üstünde de hakkı batıldan ayırma uğrunda her türlü çabayı harcamak vardır. O da öğrencilerden önce hocaların ihtiyacıdır. Yabancı eleştirmen dile getirmemiş ancak ben ikinci kaynağı anlatırken bahsettim.

rın dini anlayışı ile bağdaşmaktadır. Çünkü bunların ilmi müktesebatın hepsi onların tekliflerinden tercüme edilmiştir. Hâlbuki İslâm'da din ile akıl sırt sırtadır. Ancak Batıya öğrenci olan nesil bundan gaflettedir: İnkârcıları akıldan dine karşı yenilmez bir düşman çıkarmaktadır. Onlardan dinlerine bağlı olanlar da akıl zayıf olduğu ve dinin üzerinde kaim olmaya yeterli olmadığı için esef duymaktadırlar. Bu iki fırkanın da yanlışlarının kaynağı ladini Batılı yahut Hristiyan Batı fırkalarından birini taklit etmektedir.

Bilime gelince bilim, İslâm âlimlerinin nazarındaki konumu ile Batılılar ve onların eliyle eğitim gören Müslümanların evlatlarının nazarındaki konumu arasında bulunan ihtilaf ile sınırlı kalmamaktadır. Bilakis ihtilaflı olan bu iki fırka arasında bilimin(ilmin) kendisinin de manası ihtilaflıdır. Çünkü modern manasıyla bilim, sadece maddi deneye dayanan bilimle sınırlıdır. Akıl deliline dayanan bilimden de kuvvetli sayılmaktadır. Bu anlayış ile din deneyle tespit edilebilecek bir şey olmaması hasebiyle bilimin sahası dışına çıkmaktadır. İşte bu anlayış; bizim bu kitabımızda kendisine karşı savaştığımız ve yeni eğitimli kesimin zihinlerinden köklerini söküp atmaya çalıştığımız anlayıştır. Çünkü dinden şüphe etmenin çıkış noktası şüphe sokanların da kalesidir. Bu eğitimli zatlardan biri dinin kucağına özlem duyacak olursa bu anlayışı karşısında aşılamaz bir engel olarak görmektedir.

Ehram gazetesinde "Nahven-Nur(nura doğru)" başlığı altında nefis, kısa makaleler kaleme alan Üstad Muhammed Abdulkadir Zeki... Bu yazar Londra'ya doğru giderken 40 yolcu taşıyan büyük bir uçağın düşmesi olayı üzerine... Uçak İtalya'nın liman şehri Bari'ye yakın bir yerde yanarak düşmüştü. Kurbanları arasında beş Mısırlı da vardı. Yazar: "İşte medeniyetin bedeli ve hız asrının felaketi budur... Evet, bilim ve medeniyet mucizesi nice kurbanlar yiyip yutmuştur. Ne o doyuyor ne de insan yeni alanlar aşmaktan vazgeçiyor..." dedikten sonra makalenin sonuç bölümünde şöyle demiştir: "Bütün bu kurbanlara ne kadar üzüldüm... Onları, bu feci şekilde havanın, denizin derinliklerine teslim ederken ölümün teker teker nasıl yakaladığını düşündüm, hayal ettim... Evet, insanın sefer düzenleyip otoriter hükümdarı olduğu hava ve deniz... Ancak onların onunla alay etmeleri ne kadar da acıdır... Onlar (hava, deniz) onu (insanı) iman ve mucizeye döndürmek için bunları yapmaktadırlar. Evet... Artık bilimden başkasına inanmayan akıldan başka duyguya itibar etmeyen, ölçü rakam dışında düşünmeyen bir hale gelen insana... Bizlerin, hem de gücümüzün zirvesindeyken bile Allah'a imana, kâinattan ve onun en büyük sırrından sadır olan maneviyatlardan ve gayb unsurlarından azık edinmeye ne kadar da ihtiyacımız vardır."

Bu yazar -Allah mükafaatını versin- o meydanları fethetmiş olan insanın bilim ve akla iman edip Allah'a iman etmemesinden kalbinde duyduğu sızıyı gizlemiyor. İnsanın Allah'a iman etmemesinden şikâyeti dile getiren bu sözün saklı olan manası, insanın değil de bilimin ve aklın iman etmemesinden şikâyettir. Yahut manası, bilim ve aklın insanı Allah'a, mucizeye, gaybiyata, manevi varlıklara iman etmesine engel olmasından şikâyettir. Yoksa insan fıtri tabiatıyla baş başa bırakılsa bilim ve akıl imanına engel olmasa Allah'a ve sair gaybiyata imanı reddetmez. Zira genel olarak insanların ve onların eski âlimlerinin içinde iman edenlerin bulunması vakası bunu ispat etmektedir. Ancak mutlak olarak bilimin ve aklın Allah'a imana mani oldukları şeklindeki anlayış diğer yazarlarda olduğu gibi bu sevdiğimiz yazarında kurtulamadığı yanlıştır. Asıl bu durum, mesele tahkik edildiğinde imana mani olmadıkları, bilakis imanı teyit ettikleri ortaya çıkan bilim ve akıldan şikâyet edilmeye müstahaktır. Zira bilim(ilim) duyusal deneylere dayanan kısımla sınırlı değildir. Ortada akıl ve mantığa dayanan ve bu bilimden daha faziletli daha kuvvetli konumda olan kuşatıcı bir bilim vardır. Bilimi duyusal deneylerle tespit edilenle sınırlandırmak, dininde bilimden ayrılmayan akla karşı çıkmaya ihtiyacı olan Batının uydurması ve sınırlandırmasıdır. Batı bunu uydurdu, fikri bağımsızlığını yitiren Doğulu yazarlar da onu taklit ettiler. İşte bu bilim genel ifadesi ile dini teyit eder. Deneye dayalı bilimin ise sınırlarını aşıp dine karşı durma hakkı yoktur. Bilakis o bilimin hakkı, çerçevesinin darlığını, mahsusât âlemini oluşturan tabiatın ötesine elinin uzanamayacağını ikrar etmektedir. Bu bilim bizzat kendisinin âli konular hakkında susmasına rağmen kâinatın esrarına dair kendi ihtisas alanındaki keşifleri, aklın kavrayan kulağına bu kâinatı var edenin, içine yerleştirilmiş olduğu ve bu bilimin ancak onda birinin onda birinden daha azından başkasına muttali olduğu sırları eşsiz şekilde icad eden zatın azametine dair haberler fısıldamaktadır.

İşte bilim ve din karşısındaki hakiki konumu, tutumu budur. Modern bilimin keşiflerinin fısıltılarına kulak veren suskun akla gelince dinle bağdaşma konusunda bilimden çok önce gelir. Hatta kâinatı var eden ve orayı türlü sırlarla dolduran mevcud-u a'zam (en büyük varlık)'ın varlığından ilk haber veren ve onun ilk elçisi olması açısından nebiler ve resullerle yarışmaktadır, onlardan önce gelmektedir.[60] Kâinatın sırlarına dair yaptığı keşiflerde bilimde üzerine çıkarak lisanı haliyle şunu söylemektedir: Bilimin bizzat kendisi de, aklın kendisi de-ki akıl olmasaydı bilim de olmazdı-kâinatı dolduran sırların dışında değildir. Mısır'a mahsus enteresan durumlardan biri, "Nahven-Nur" un fazilet ehli yazarının düştüğü yanlış anlayış... Nitekim bu anlayış onun satırları arasından anlaşılmaktadır. Bu anlayış da bilim ve aklı

60 Demek istediği, akıl, Allah'ın varlığına daha peygamber gelmeden önce de delalet etmektedir. **(Mütercim)**

bir tarafa dini de iki taraf arasında çekişme, çelişki varmış vehmine kapılarak başka bir tarafa koymaktır. İşte bu yanlış anlayış ve vehim, benim kitabımda sürekli dikkat çektiğim ve bunun kaynağının Mısırlı yazarların İslâm'ın anlayışı ile İslâm'a yabancı olan anlayışları derin ve tehlikeli şekilde karıştırmaları olduğunu belirttiğim hususlardır. Zikredilen bu yanlış anlayışı beyan etme konusunda "Nahven-nur" un yazarının makalesinden daha açık olan Üstad Ferit Vecdî Beyin makalelerinden örnekler verirken cimri davranmadım. Nitekim o makalelerde "fazilet" din tarafına nispet edildi. Bilim ve akıl hakkında ise büyük bir su-i zanda bulunuldu.

Garip hallerden biri de Mısır'da yaygın olan bu vahim yanlıştan din adamları da kurtulamamıştır. Bir örnek olarak Ezher Şeyhi Üstad Muhammed Mustafa el-Merağî'nin on veya daha fazla yıl önce yayınlanan ve kendisinin Avrupa'ya gönderilen Ezherli talebeler için yapılan veda töreninde Kahire'den ayrılmak üzere götürülecek trenin pencerelerinden birinden yaptığı konuşmaya bakabilirsin: (Demişti ki)

"Sizlerden ve Ezher'den insanlık camiasına karşı vazifenizin bilincinde olmayı istiyorum. Zira bilim bu insanlık camiasına karşı görevini yerine getirmiş, kâinat üzerine düşünmüş, ölçüp biçmiştir. Böylece ilahi kanunlara hidayet bulmuş, onlardan istifade etmiş insanlara da büyük hayırlar getirmiştir. Bu hayırla beraber onun üzerine çıkan birçok şer de ortaya çıkmıştır. Şöyle ki bilimin ilerlemesine dini ve ruhani (manevi) tesir ayak uyduramamıştır. Bilimin etkileri, kalplerin, gönüllerin Allah korkusundan hali, akılların ise dinlere canlılıktan, mutluluktan, sevinç ve huzurdan uzak tarihi bir olay olarak baktığı bir esnada ortaya çıktı. Dinin hamillerine ayak uydurmuş olsalardı, yakın kuvveti ile ilerleselerdi, dini insanlara sevdirip "fazileti" sırf fazilet olduğu için teşvik etselerdi, manevi hayatı cazip kılacak üsluplarla destekleselerdi bilim ile fazilet arasında kardeşlik kursalardı insanlar bugün mutlu ve huzurlu olurlardı."

Zatı alileri bu cümlelerde bilim, akıl fazileti birçok defa zikretmiştir. Her defasında da din ve fazilet bir tarafta akıl ve bilim özelliklede bilim[61] bir tarafta yer almıştır. Bu anlayış Üstad Farah Antun'un da fazilete aykırı olmakla aklı tenkit ettiği zaman dayanmış olduğu ladini (dinsiz) Batı anlayışıdır. Konumuzla ilgili olan şudur: İslâm'a yabancı olan bu iki anlayışı Ezher Şeyhi kabullenmekte bunlardan dolayı da hem din hem de bilim fakat özellikle din hamillerini muaheze etmektedir. Hâlbuki bu muaheze İslâm'da ne din hamillerine ne de bilim hamillerine uygundur. Öyleyse dini ve bilimi cemeden-nitekim din ile bilimi cemetmiş olan İslâm'ın âlimlerin bakı-

61 Dini bilimin karşısında bir konuma koymak inkârcılar nezdinde yerleşmiş bir kural olduğu için yine onların nezdinde dinden tecrit edilmiş olan metodu ladini (dinsizlik) yerine ilmaniyye (yahut almaniyye) yani "bilimsellik" metoduyla isimlendirmek de yerleşik bir kural olmuştur. Onlar bu isimlendirme ile iki faide tahsil etmeyi amaçlamaktadırlar: Ladiniliği övmek, dini yermek.

şı budur-Ezher öğrenci heyetinin bu sözlere muhatap olmasının bir manası yoktur. Şayet heyet Avrupa'ya onlardan bir şey öğrenmek için değil de onlara öğretmek için gönderilmiş olsaydı o zaman zatı alilerinin sözlerinin, Avrupa'nın din ve bilime dair anlayışını tashih eden ihtiyacına işaret eden makul bir manası olurdu.

Zatı alilerinin "akıllar dinlere, canlılıktan uzak tarihi bir olay olarak bakmaktadır" şeklindeki sözüne gelince bu da Üstad Ferid Vecdî Beyin Müslüman Doğunun inkârcılığı gizlediğini belirttiği makalesindeki sözlerine benzemektedir: (Bu sözünü birkaç defa aktarmış ve reddiyesini vermekten geri durmamıştık) "Yeryüzünde otoriteyi ele geçirmiş olan bilim bütün dinleri tutup efsaneler (masallar) âlemine fırlatmıştır. "Tıpa tıp aynı sözler. Biz de zatı alilerine soruyoruz: Dinlere geçmiş, ölmüş gitmiş bir şey gibi bakan akıllar hangi okullardır? Bu söz mutlak olarak kaldığında dinlerin akla aykırı olduğunu söylemekten başka bir manası var mıdır? Bu söz muasır inkârcıların sözlerinden başkası değildir. O söz edilen akıllar da onların ahmak akıllarından başkası değildir... Büyük Üstad bu akılları akıllı insanların aklıymış gibi zikretmemesi gerekiyordu.[62]

Üstad Merağı aklı dinden ayrı olarak değerlendirdiği gibi bilimi de dinden ayrı ona aykırı olarak değerlendirmiştir. Diyor ki: "Dinin hamilleri bilim hamillerine ayak uydurmuş olsalardı, yakın kuvveti ile ilerleyip dini insanlara sevdirselerdi..." Biz de deriz ki: Şayet bilim dinin yanında değilse o zaman zavallı din hamillerine ayak uyduracaklardır? Dini de insanlara nasıl sevdireceklerdir? Akıllı olan biri, akıl ve bilimin bulunmadığı, bir kenara attığı bir şeyi sever mi? Dinin hiçbir payının bulunmadığı bütün paylarının ladiniliğe ait olduğu bilim ve akıl kuvveti karşısında yakın kuvvetin ne manası vardır? Üstad hazretleri din hakkında, Mısır'a Hristiyan Avrupa'dan bulaşan ve yerleşmiş olan anlayışta olduğu şekliyle aklın ve bilimin teyidinden ümidini kesmiş gibi konuşmaktadır. Söylediğine göre artık dine, zatı alilerinin de kaçırmadığı "fazilet" dışında destekçi, yardımcı kalmamıştır. Buna göre de dininin yanında yer alan fazilet, dine aykırı olan bilime ve akla aykırı düşmektedir. Bu şekilde zikredilen bulaşıcı anlayış tamamen yerleşmiş olmaktadır.

Sanki "dinin hamilleri, bilimin hamillerine ayak uydursalardı ve yakın kuvvetiyle

62 Vakıflar Bakanı Mustafa Abdurrazik Paşa hazretlerinin Ezher ve Üniversite talebelerinin bakanlığı üstlenmesi şerefine yapmış oldukları tebrik töreninde yaptığı konuşmada şunu demiştir: *"Bizler Ezherdeki eğitimimizden ve Üniversitedeki eğitimimizden bakanlıktan ve de her makamdan yüce olan bir gayenin tahkik edilmesini istiyoruz. Ezherliler, dinin çizmiş olduğu ulvi örneğe Üniversiteler de aklın çizmiş olduğu ulvi bir örneğe ulaşmaya çalışmaktadır. Dinin yahut aklın çizmiş oldukları ulvi örneklik mal yahut nam getiren devlet makamlarından bir makam değildir."* (Ehram, 5 Mayıs 1938.) Zatı alileri de Mısır'da yerleşik olan anlayışın izinden giderek aklı dinden farklı bir taraftan zikretmiştir. Her ne kadar zatı alilerin sözlerindeki akıl din ayrımı Üstad Meraği'nin sözlerindeki kadar olmasa da...

ilerleyip dini insanlara sevdirselerdi" diyen zati alileri, Ezher'in öğrenci heyetini Avrupa'ya üyeleri Avrupalılara bulunan yakın yani iman kuvvetini öğrensinler. Neticesinde ülkelerine döndükleri zaman bu kuvvet, onların bilim hamillerine ayak uydururken, onların bilim hamillerine ayak uydururken, onlara mukavemet gösterirken tuttukları silahları olsun. Aynen Avrupa'daki din hamillerinin oradaki bilim hamillerine ayak uydurdukları ve o kuvvet ile mukavemet gösterdikleri gibi... Bunun manası, Müslüman Doğu iman kuvvetini dahi kaybetmiştir. Bundan dolayı din âlimlerinden oraya gitmiş olan bir taife aracılığı ile Hristiyan Batıdan bu kuvveti almaya ihtiyaç duymuştur.

Üstad hazretlerinin sözlerinden anlaşılan manaya nazaran Müslüman Doğunun muhtaç olduğu yakın kuvvetini iman kuvveti ile tefsir etmem, sonra tenkidimi bu tefsir üzerine bina etmem konusunda bana itiraz edilemez. Çünkü karşımda, din hamillerinin bilim hamillerine ayak uydurma ve onlara mukavemet etme konusunda kuvveti ile güç kazanacakları yakın kuvvetini bilimsel(ilmi) yakın ile tefsir etmeye bir engel vardır. Bu engel de zatı alilerinin bilimi dinin karşısında bir konuma koymuş olmasıdır. Ezherli heyeti Avrupa'ya göndermekten maksat din adamlarımızın onun bilimlerinden istifade etmeleri ise bunda gelecek herhangi bir fayda yoktur. Şuna binaen; zatı alilerinin dediğine göre bilimler de akıllar da dinlere karşıdır ve dinlere cansız, eskimiş bir şey olarak bakmaktadır. Yok, eğer maksat, Hristiyanlıkta olduğu üzere bilim kuvvetine iman kuvveti ile karşı koymakta olduğu gibi Avrupa'nın imanından iman kuvveti almak ise işte benim tenkidimi üzerine bina ettiğim anlayış budur.

Sonra kanun bu noktasının daha derin bir incelemeye ihtiyacı olduğunu görüyoruz: Şöyle ki, dine karşı olmak istemeyen aklın galibiyetinden de onu kurtarmaya meyleden Batılı filozoflar, akıl üzerine değil de irade üzerine bina ettikleri yakini bir iman icat ettiler. Hatta Descartes'ın felsefesini şerh edenler ona nispet edilen şüphe metodu ile onun imanın da kuvvetli bir mümin olduğunu bağdaştırmaya çalışırken buna dayanmışlardır. Fuat Üniversitesinde felsefe hocası olan dostum Prof. Osman Emin *"Descartes"* adlı kitabında (2.baskı s.105) şöyle demektedir:

"Allah'ın varlığında şüphe etmek caiz midir?"

"Descartes, iki tür şüpheyi birbirinden ayırt etmek gerekir diye cevap vermiştir; Biri akılla ilgili şüphe, diğeri ise iradeyle ilgili şüphe ikisi birbirinden farklı şüphelerdir. Şöyle ki insanlar arasında Allah'ın varlığına dair akli olarak şüphe edenler olmuştur. Akılları, Allah'ın varlığına delil getirmekten aciz olduğu sürece bu halde olmuşlardır. Ancak aynı zamanda Allah'ın varlığına sağlam bir şekilde iman etmiş olmalarına bir engel yoktur.

Şu sebeple: itikat iradenin bir haldir, akli şüphe ona sirayet etmez. Ben şayet Allah'a iman etmişsem, imanın kuvvetine rağmen Allah'ın bana bahşetmiş olduğu akıl yoluyla "Allah'ın varlığı" meselesini inceleyebilirim. Aynen itikadımda herhangi bir şüphe olmadan, bu meseleden şüphe edeceğim gibi. Ancak şüphede kalmak için Allah'ın varlığına dair şüpheyi gözünün önünden ayırmayan kimse büyük bir günah işlemiş olur, Bu na karşın şüpheyi hakikati daha tafsilatı ve daha büyük bir yakin ile bilmek için şüpheyi bir araç olarak kullanan kimse için bir mahzur söz konusu değildir.

"Descartes, iki tür şüpheyi ayrı değerlendirmekle ikna edici bir cevap vermemiş görünüyor olabilir. Özellikle, ona göre vardığı nihai nokta iradenin fiili olan akli hükmündeki teorisine aykırılık teşkil etmişken..

"Ancak bununla beraber biz şunu mülahaza etmekteyiz. Descartes şüphesinin din ile bağı olan yahut ahlâkla ve ameli hayatın hallerine dokunan şeylere uzanmamasına her zaman özen göstermiş, dikkat etmiştir. Çünkü bizlerin hayattaki yürüyüşümüzü düzene koyan ameli inançlara mutlaka ihtiyacımız vardır. İmanı hakikatler tabiatı itibariyle kavranamaz şeyler olunca akılların kavrama dairesinden uzak kalmaları, dolayısıyla şüphe dairesinden de uzak kalmaları vacip olmuştur."

Aynı kitapta (s.67) şöyle demiştir: *"Düşünce kendi içinde her zaman doğrudur. Hata zihnin kendisi ile görüş edindiği akılda değildir. Bilakis hüküm veren akıldadır. Çünkü Descartes'a göre hüküm, tek başına akla değil bilakis irade ve hür hükme dönmektedir. İşte bundan dolayı hata insana nispet edilmiştir. Çünkü gerçekte aralarında hiçbir irtibat bulunmayan fikirleri bağdaştırdığı gibi hürriyetini kötü yönde kullanma imkânına sahiptir."*

Bu izah okurlar tarafından bilinmiş olduktan sonra Şeyh Merağı tarafından birinin, onun söz ettiği akıl üzerine bina edilen yakine değil de Descartes'ın kelamında geçtiği üzere irade üzerine bina edilen yakine yorumlama hakkı vardır. Şeyh Merağı'nin Descartes'in akidesini bina ettiği gibi akidesini üzerine bina etmek için aklın kabul etmeyeceği bir yakin tasavvur etmesi, din hamillerinden de akla ne kadar muhalif olursa olsun insanların kalplerinde bu yakini güçlendirmeye çalışmalarını beklemesi caiz olur.

Ben de diyorum ki: Prof. Osman Emin'in Descartes'ın felsefesini izah ederken, "insanın aklıyla inanmadığı bir şeye iradesi ile inanması caizdir (vakidir, mümkündür) şeklinde belirttiği husus, zihinleri ile inandıklarını araştıran, inceleyen kimseler nezdinde değil de inançlarında mukallit olarak düşünebilir, daha doğru ifadeyle sayılabilir. Zira bu onların araştırmaktan aciz olduklarına dair açık bir ikrardır. Araş-

tırmacı olan, akıllarıyla şüpheye hatta inkâra düşenlere, bununla beraber akıllarının emrettiği şüphe ve inkârın hilafına inananlara gelince bu durum o inancı taşıyan kimse hakkında çelişkidir. İnandığının bir kısmı diğer bir kısmını yıkmaktadır. Durumu aynen aklı kendisi imana sevk ettiği halde inkâra ısrar eden kimsenin durumuyla aynıdır. Bu tavrın sahibi nasıl ki "inadi kâfir" olarak isimlendiriliyorsa aklının ikna olduğunun zıddına inanan kimsenin tavrı ise "inadi iman" olarak isimlendirilmeye ve[63] **"Müminler ancak o kimseler dir ki Allah'a ve resulüne iman ettikten sonra şüpheye düşmeyenler..."** *(Hucurat, 15)* buyuran İslâm ve İslâm'ın akılla onu şeri teklifin medarı (esası, kaynağı) kılacak derecede alakadar olan âlimleri tarafından kabul edilmemeye müstahaktır. Her ne kadar Hristiyanlığın, kendisiyle bağdaşmadığı için aklı bastırmaya ihtiyacı olduğu için bunu kabul ediyor, Şeyh Merağı de az önce aktardığımız konuşmasında onun üslubuna ayak uyduruyor olsa da... (İslâm ve İslâm âlimleri bu türden bir inancı kabul etmezler) çünkü günümüzdeki Mısır kültürü Hristiyan Batı kültürünün izinden gitmektedir. (Merağı) hoca da Ezher'in çağdaş âlimlerindendir... Filozof Descartes da böyledir. Çünkü o da filozof olmadan önce Hristiyan'dır. Bu yüzden ondan nakledilen sözlerinde, "iman hakikatleri tabiatı itibariyle kavranabilen şeyler değildir" demiştir.

Hatta şunu da diyorum: Descartes'ın gerçek felsefesi, "akıl ve iman" şeklindeki ikiliği kabul etmez. Paul Janet'in Fransa'da liselerde felsefe tarihine dair okutulan *Metâlib ve Mezâhib* adlı kitabında (Türkçe tercümesinin 65.sayfası) açıkladığı şekliyle: "Orta Çağ Hristiyan filozoflar, kendilerine Yunan felsefesinden intikal eden felsefeye yakın ile çelişki halinde olan şüpheciliğin (Hüsbanicilik) galip geldiğini görünce aklın tahsil etmekten aciz kaldığı ve bundan dolayı şüphe merhalesini geçemediği yakın nazariyesinin rükünlerine iradeye dayanan imanı eklemek zorunda kaldılar. Ancak onlar "akıl ve iman" şeklindeki ikiliği ikrar eden bu adımda başarılı olamadılar. Çünkü bu, aklın değerine yakışmayan mağlubiyetini kabullenmek olmuştur. Nihayetinde Descartes geldi ve nu ikiliği ilga etti ve akla, ulvi haklarını geri verdi. Bu felsefi tecdit de aklın adını ölümsüzleştirdi. Descartes 'in felsefesi hakkında bu kitapta yeri geldiğinde daha fazla izah gelecektir. Ondan ve o felsefeden çıkardığımız sonuçtan ona Descartes'a) nispet edilen ve oradan Mısır kültür sahasına

63 Özellikle hak inanan kimsenin yanında değil de şüphe edenin hatta inkâr edenin yanında ise. Aynen üçlü olan ilaha inanmak için aklını bastıran Hristiyan gibi. Evet, İslâm'da hüküm iradenindir. Öyle ki imanda aklı tasavvur ve tasdik yeterli değildir. Bilakis bunlara kabul ve boyun eğmenin eklenmesi gerekir. Şayet tasavvur ve tasdik, "şer'i tasdik" olarak isimlendirilen kabul yani boyun eğmenin mercii(kaynağı) olan iradeden mücerret olsalardı o zaman "inadi küfür" onları bozmaz, yıkmazdı. Ancak İslâm'da akla eklenmesi gereken irade dostumun aktardığı üzere Descartes'in tasavvur etmiş olduğun gibi ona(akla) muhalif olan değil akılla uyumlu, müttefik olan iradedir.

nakledilen "şüphecilik felsefesinde" mutlaka bir yanlış vardır.[64] Descartes'in gerçek felsefe anlayışı şayet dostumuz Prof.'un zikrettiği şekilde iradi kesinlik akli şüphe arasında kalan bir anlayış olsaydı bu durumda akıl sahibi kimse dostumuzun iddia (gerçeği) daha büyük ve tafsilatlı öğrenmeye araç edinmek yerine şüphesi üzerinde sebat etme yolunu seçerdi. Bilakis bu olsa ancak akıldan yüz çevirmek, iradenin zorlamasına meyletmektir. Hatta bu hiçbir şekilde -ne daha dakik ne daha altında bir yolda- hakikati bilmek değildir. Çünkü bilgi iradeye değil akla dayanır. Felsefe de böyledir. Bana bu filozofun "imani hakikatler tabiatı itibariyle kavranabilir şeyler olmayınca aklın kavrama sahasından uzak olması binaenaleyh de şüphe sahasından uzak olması vacip olmuştur "sözü hakkında ne dersin diye sorulursa, derim ki: Bu sözün filozof Descartes söylemiş olsa da felsefede bir değeri yoktur. Çünkü imani hakikatlerin kavranamaz olması, binaenaleyh bütün akıllardan uzak olması yahut uzak olması gerekliliği(şeklinde belirtilen hususlar): Bunların hepsi imana zarar veren ve temelinin hakikatlerden biri üzerine kurulmuş olmasından uzaklaştıran sebeplerdendir. Bu -hakikat adını almaya layık olmayan- hakikatlerin şüphe sahasından uzak olması için -sanki akıl şüphenin kaynağı, yakının de düşmanıymış gibi- aklın kavrama sahasından uzak olmasının gerektiğini söylemeye gelince, bu iddiada aklı aşağılama, bu illet ile hastalıklı olan Hristiyan anlayışı işaret eden aklın zıddına hareket etme vardır. İşte bu noktadan dolayı bu sözün filozof olan Descartes'a değil de Hristiyan olan Descartes'a ait olması yakışır. O ki kendisini var eden Allah'ın varlığına kendisinin varlığı ile istidlal etmek yeterli gelen, bu sadette bilinen delilde olduğu üzere Allah'ın varlığına istidlal için âlemin varlığını idrak konusuna girmeyen filozoftur... Acaba kendisi Allah'ın var olduğuna hükmetmeye dair bu hızlı adımında aklıyla uyumlu değil midir? Yoksa aklıyla olan uyumunu akıldan kopmayan şüphe mi çevrelemiştir?

Hayır! Hayır! Mısır'da Descartes ve felsefesi hakkında yazanlar bu ikisini bilmiyorlar. Yahut Batılılardan bu yazarlara kaynaklık edenler onları (Descartes'ı ve felsefesini) bilmiyorlar. Bilakis onlar, Orta çağlardan Sofistailerin (şüphecilerin, Hüsbanicilerin) galibiyeti ile sonuçlanmış olan Yunan felsefesini miras almış Hristiyan filozofları bilmektedirler. Nitekim bu felsefenin galibiyeti konusu "Hüsbaniciliğe bakış" başlığı altında tafsilatlı inceleyeceğiz. Bizim burada, Descartes'ın felsefesini tetkik ederken tescil etmek istediğimiz, aklın ve akli-mantıki delilin İslâm'ın ve İslâm âlimlerinin nazarında ali bir makamı bulunmasına rağmen Mısır'daki muasır aydınlar nezdinde aklın ve akli-mantıki delilin küçük görülmesinin hafife alınması-

64 Yani, şüphecilik anlayışının Descartes'e nispet edilmesinde mutlaka bir yanlışlık vardır. **(Mütercim)**

nın yaygın olmasının sebebi, Batılı bilimlerle bağı olan aydınların bunlarla bağlantı kaynaklarının hakkı öğrenmeye yönelmiş halis (hak taraftarı) anlayışlardan çok Hristiyan anlayış ile malul olmasıdır.

Geriye şu husus kaldı. Ezher Şeyhi hazretlerinin, günümüzde dine o küçümseyen, hakir gören nazarla bakan insanların varlığından şikâyetçi olması gerekir. Ancak zatı alileri ne onlardan ne de anlayışlarından şikâyet etmiştir. Bilakis kendisi dinin hamillerinden yani âlimlerden şikâyetçi olmuştur. Dine o şekilde bakan akılların ise onların akılları olması makul bir şey değildir. Sonra onlara nispet etmiş olduğu taksirden, dine saldıran akıllara karşı mücadeleden yahut saldırılarındaki hataları tashih etmekten ve bilim hamillerine bilimle ayak uydurmaktan geri durmalarını, kalmalarını kastetmemiştir. Bütün bunlardan şu sonuca varılır ki zatı alileri, aklın ve bilimin dine bakış açılarını tasdik etmeye ihtiyaçları olmadığı görüşündedir. Yahut kendisi bunun mümkün olmadığı kanaatindedir, bundan dolayı yakini güçlendirme yoluna yönelmektedir. Bu yolda da neler olduğunu öğrenmiş bulundun.

Zatı alileri bilim ile fazilet arasında kardeşliğin tesis edilmesi temennisinde bulunurken -ki faziletle, fazilet ayrılmaz bir parçası olan dini kastetmektedir- din ve bilimden her birini töhmet altında bırakmakta kusurlu olmakla damgalamaktadır. Buna göre dinin kusuru, bilime aykırı olması, bilimin de kusuru bazı zamanlarda olsa dahi fazilete aykırı olmasıdır. Sonra birbirinden uzak birbirine aykırı olan "din ve bilim" "bilim ve fazilet" arasında kardeşliğin (uyumun) olması temennisine gelince... Şayet böyle bir uzaklık aykırılık -iddia ettiği gibi- mevcut ise bunu izale etmek ve kardeşliğe çevirmek nasıl mümkün olur? Çünkü bilim "hakikat"e sahiptir ve tekelinde tutmaktadır. Bilime aykırı olan her şey de hakikate aykırı demektir, binaenaleyh atılmaya müstahaktır. Hal böyle iken aralarını ıslah, imkânsız şeyler kabilinden olmaktadır. Bunun yanında hakikatin, hakikat olması açısından fazilete aykırı olması ise oldukça garip bir durumdur. Zatı alilerine yakışan münasip olan bilim ile din arasındaki aykırılığı kabul etmemesi, bunu iddia edenin iddiasını teslim etmemesiydi. Yahut ilahi bir nizam olduğunu inanması zorunlu olan dine aykırı olan "bilim"i bilim olarak kabul etmemeliydi. Bütün bu meseleleri de akılların boyun eğeceği burhanlarla ispat edip ortaya koymalıydı. Böyle bir görevin yükünü de benim gibi vatanından hicret etmiş yanında yeterli miktarda kaynak kitap bulunmayan kalem Arapça izahlarda maharetli olmayan bunlara ek olarak kendisi ile bu tür ilmi, dini meseleleri araştırmak, incelemek arasında, 30 küsur yılı aşmış olan dine-diyanete, fazilete hürriyete düşman olanlara karşı siyasi cihadın hürriyet düşman olanlara karşı siyasi cihadın engel olduğu, bu arada tutuklanmış ve iki sürgün yaşamış olan benim gibi bir adama bırakmamalıydı.

Ayrıca Üstad hazretlerinin bilime ayak uydurmaktan ve dini insanlara ve dahi insanlara sevdirememekten dolayı eleştiri oklarına hedef yaptığı din hamillerinden zahiren kastettiği din âlimleridir. Bunları din halimleri diye isimlendirilmesinden bunların karşısında gördüğü kimseleri ise bilim hamilleri diye isimlendirmesinden din âlimleri cahil, heybelerini bilimden hali(boş) saymış olması yahut onların taşıdığı ilimleri bilim (ilim) kabilinden saymamış olması lazım gelir. Bu iki ihtimal dışındaki üçüncü ihtimal ise ilmi (bilim) maddi deneye dayalı bilim ile sınırlı gören Batılıları ve onları taklit eden yazarlarımızı taklit ediyor olmasıdır. İşte bizim de muasır Mısır'ı ayıpladığımız, reddettiğimiz ve bu kitapta kendisine karşı mücadele vermeye çalıştığımız anlayış budur.

"Bilim beşeriyet camiasına karşı görevini yapmış kâinat üzerinde tefekkür etmiş ve ilahi sünnetlere hidayet bulmuştur." şeklindeki sözüne gelince, buna şöyle cevap verelim: bilim insanlığa karşı vazifesini eda etmiş olsaydı dinden yüz çevirmez, ona sırtını dönmez dini yerilmiş ve yalnız bırakmazdı.[65] Düşünen, takdir edip değerlendiren bu sayede ilahi sünnetlere hidayet bulan bilimin aynı zamanda ilahi dine hidayet bulması vazifesi değil midir? Dinin kendisi bilimin ihtimam göstermesi gereken hakikatlerden değil midir? Hatta "ilahi din" gibi en büyük hakikatlerden biri olan bu hakikati kaçırmak göz ardı etmek bilimin şanından mıdır? Ki pozitif felsefe mensupları onu (din) insanın kemal derecesine ulaşmadan önceki iptidai(ilkel) hali olarak saysınlar. Heykel Paşa, Ezher dergisi editörü gibi Mısır'ın büyük yazarları da bu felsefeyi önemsenmesi ve takip etmesi gereken bir anlayış olarak görsünler.(bkz.1.cüz 146,147,159)

Zatı alileri de bu dinin karşısında ve dine zıt olarak söz ettiği bilimin ulaştığı ilahi sünnetlere bunlar birer ilahi sünnet olarak ulaşmadığını bilakis bunları tabii sünnetler(prensipler ilkeler) pek ala bilmektedir. Öyleyse kendisinin bilime, insanlığa karşı görevini eda etmiş diye şahitlik etmesi yakışmaz ve de doğru değildir. Bilakis bilim, zatı alilerinin görevini ifa etmekte ayıpladığı dinin eda ettiği vazifeden bir kısmını bile eda etmemiştir. Şuna binaen, bilimin hakkını ve faziletini ikrar etmiş bilim ise dine ne bir hak ne de bir fazilet tanımıştır. Dolayısıyla bu bilim, cehaletin sirayet etmiş olduğu bir bilimdir. Aynı şekilde dinlere, Üstad hazretlerinin-akıl sahiplerinin aklıymış gibi-söz ettiği tarihte kalmış, şu an hayat hakkı olmayan bir olaymış gibi bakanların akılları da delilerin, yoldan çıkmışların aklıdır.

65 Hatta Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun birden fazla aktardığımız üzere demiştir ki: Bu asırda dinlerin gerçek düşmanı yeni medeniyetin ortaya çıkardığı yeni bir düşmandır. Bu amansız düşman ise akıl ile araştırmaya dayanan maddi(pozitif) bilim prensipleridir.

Bu böyle... Bir de *"Siyaset"* gazetesinin Ezherli talebe heyeti ile ilgili, bu üyelerini de "Ezher talebeleri" diye isimlendirerek-hâlbuki bunlar birer hocaydı-şu söylediklerine bir bak:

"Bunlar, belki de Mısır'da alışkın olmadıkları yeni bir araştırma metoduyla karşılaşacaklar. Ayrıca onlar işin başında bu metodun gereksinimleri ile Ezher'deki eğitimlerin gerektirdiği anlayışı bağdaştırmakta zorluk yaşayacaklardır. Hangi zorluk, insandan bütün araştırmalarının doğru, bilimsel araştırma olmasının istenmesinden daha büyük bir zorluk olur. Öyle ki bildiği her şeyi inkâr edecek, deney, gözlem ve çıkarım delillerinden bir delile dayanmadan hiçbir şeyin bilimsel olduğuna ispat etmeyecek."

Bu sözler, bilimin dinlere aykırı olduğunu söyleyen Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un "bilim, ancak deney, gözlem ve test ile sabit olan hususları kabul eder" sözüyle aynı tarzdadır.[66]

*"Siyaset"*in yazarının deneye, gözlem ve çıkarımı eklemesine gelince bu, deneyin başta yer alan konumunu değiştirmez. Rastgele konuşmak dışında da herhangi bir manaya delalet etmez. Çünkü deneyden sonra zikretmiş olduğu "gözlem ve çıkarım" şayet bilimsel araştırmaları üzerlerine inşa etmede yeterli geliyorlarsa o zaman bu tür bir araştırma metodundan hâli (boş) olması düşünülmeyen Ezher araştırma metodu heyet üyelerinin Batıda karşılaşacakları yeni araştırma metodundan farklı olmayacaktır. Yok, bir araştırmanın doğru bilimsel olmasından kasıt deney delilinin hepsinden öncelikli temel teşkil edecek şekilde-deney delile beraber gözlem ve çıkarımın bulunması ise o zaman Ezher heyeti üyelerinin karşılayacak ilk gelişmenin, deneye dayalı bilimsel bir ikrar olmayan Allah'ın varlığını ikrardan geri adım atmak olması gerekir. Şayet Batıda doğru bilimin temeli, dinlerin üzerine inşa edilmediği deney ve gözlem ise... Batıya yolculuğa çıkan heyet Ezher'de öğrendikleri her şeyi inkâr etmek için yola çıktılarsa eyvah ki eyvah! Onlara da Mısır'ın onlardan çekeceklerine de! Şu var ki durumu bu vahametten çıkaran, siyaset yazarının yazdıklarının, insanın bu memlekette karşılaşmasının nadir olmadığı ne Batıya ne Doğuya dair doğru bir bilgi üzerine kurulu olmayan basit aklın ürünü olmasıdır.

66 Üstad bu sözleri Şeyh Abduh'un "İslâm akıl dinidir" iddiasına cevap olarak söylemiştir. Öyle ki iş Şeyh Abduh'un iddia ettiği gibi olsaydı din de bilim olur ve bilim gibi deneye dayanırdı. *"Siyaset"* gazetesinin Üstad Farah Antun'la aynı tarzda konuşması, bizim Şeyh Abduh'un hasmı hakkında "aralarında geçen münazara da kamuoyuna Şeyh Abduh'tan daha çok kendi tarafına çekmiştir." Söylediklerimize yeni bir şahittir. Buna daha da deriz ki: Şeyh Muhammed Abduh'un öğrencisi olan Üstad Merağı, az önce ele aldığımız gibi Kahire istasyonunda Ezherli heyeti yolcu ederken yaptığı konuşmada Üstad Farah'ın görüşüne uymuştur.

Ardından *"Siyaset"*in yazarı okurlarına kendi bildiği birtakım hakikatleri sunmuştur, şöyle ki: Şüphe, yakini bilginin ilk adımıdır. İlim talebelerinin esas almaları ve ilmi metot olarak benimsemeleri, gereken metot, "her şeyden şüphe etmektir. Ancak büyük filozof Descartes'ın ortaya koyduğu, Mısırlı muasır yazarların da sık sık dillerine doladıkları "şüphe meselesi" *"Siyaset"*in yazarı ve başkalarının bildiği; "bilimsel temel metot her şeyden şüphe etmektir. Binaenaleyh ilim talebelerinin özellikle de Ezher 'de hocalık yaptıktan sonra Avrupa'da eğitim almaya gidenlerin bunu esas almaları ve bilimsel metotları saymaları gerekir-şekilde değildir. Bizler de inşallah Descartes'in felsefesini izah ederken bu meselenin hakikatini açıklayacak ve izahımızı tamamlayacağız.

AKLIN, ALLAH'IN VARLIĞINA DAİR DELİLİ

Tekrar, aklın dine karşı konumunu tahkik konusuna dönelim. Okuyucuya aklın mahsusattan şahit olduğu ilk şeyle beraber dinin temelini oluşturan Allah'ın varlığına şahitlik ettiğini ayan beyan ortaya koyduk. Mahsusata tutkun, makul şeylerden yüz çevirmiş olanların gözleri üzerindeki perdeyi de kaldırmış olduk. Gayri gözleri keskindir. Bu husus da meşhur akli deliliyle Vacib'in ispatı konusuna dalmadan okurlarına takdim ettiğim küçük hediyemdir. Şimdi ise o konuya girelim.

Ancak bu konuya girmeden önce okurun dikkatini, biz Müslümanların ve Kelâm âlimlerimizin tavrı ile Batılıların dini tavırları ve felsefeleri arasındaki farklara çekmemiz gerekmektedir.

-1-

Birincisi: Batılılar, Bacon döneminden bugüne deneysel delillerle ilgileri akli delillere olan ilgilerinden fazla olmuştur. Hâlbuki varlığı Allahu Teâlâ'nın deney kapsamında yer almaktan yüce olduğu için deneysel delile dayanmaz. "Süreyya yıldızı nere, elle yakalamak" nere sözü gibi de değildir. Bilakis bunun da ötesindedir.

Bizden bazı gafiller -Ezher dergisi editörü Üstad gibileri- Batılıların deneysel delile ilgilerinin, bu delilin akli delilden güçlü olmasından kaynaklandığını zannederler. Bu gafletin arkasından da Allah'ın varlığını deneysel delil ile ispatın akli delil ile ispattan evla ve üstün olduğu zannı gelir. Bunun da arkasından bu evla olanı tahsil etme beklentisi gelir. Bunun mümkün olmadığından, mümkün olsa dahi evla ve üstün olmadığından gaflet içindedir. Editör Üstad bütün bu gafletlere düşmüştür. Bundan dolayı O'nun gibi gafil olan ve haklarında bizim Kelam âlimlerimizin Allah'ın varlığına dair ikame ettikleri "akli delil onları iknaya yeterli değildir" dediği okurlarını ve onlarla beraber de kendini, Batıda devam eden ve Üstad da Allah'ın varlığını ispata, onun nezdinde ikna edici yegâne yol olan deney üzerine kurulu delil ile ispata ulaşmasını umut ettiği psikoloji araştırmaları ile teselli etmektedir! Ah bir bilsem... Üstad Allah'ın varlığını, daha o araştırmalar sonuca varmadan nereden keşfetti, bildi de Allah'ın varlığını o araştırmalarla ispat etmeyi beklemeye hakkı olsun? Zira Allah'ın varlığına ikna olmayı onların ulaşacağı neticeye bağlayan odur.

Üstadı ve onun izinden giden muasır yazar ve müelliflerin deneysel delilin akli delilden daha kuvvetli daha üstün olması zannına kapılmakta, Batılıların örfünde bilim isminin maddi deneylere dayanan bilimlere mahsus olması, bu örfün olduğu şekilde bize aktarılması, o yazarlar tarafından da sanki bizim örfümüzmüş gibi kabul edilmesi aldatmış olabilir.

Bu ise fahiş bir hatadır. Mısır'da bu kitabımızı yayınlamadan önce kimse buna dikkat çekmemiştir. Hâlbuki buna dikkat çekmek hem dini hem ilmi bir vecibedir. Çünkü bizim âlimlerimize göre ve kelimeni. İfade ettiği gerçek manayı esas aldığımızda ilim (bilim), zıddı muhtemel olmayan temyizi (belirginliği, ayrıcalığı, bilinirliği) icap ettiren sıfattır. Bu tarifteki temel dayanarak "ilimden tahsil edilen marifetin (bilginin) zıddının ihtimal dâhilinde olamayacağını ifade eden son kayıttır. Öyle ki o bilginin zıddı aklen imkânsız bir şey olur. Bu mertebedeki bir marifet ise akli delil ile hâsıl olur; deneysel delille hâsıl olmaz. Çünkü herhangi bir durum hakkında bir şeyin sübutuna, hilafının ise nefyine-bu nefiy zaruri değilken-

Çünkü herhangi bir durum hakkında bir şeyin sübutunda, hilafının da menfi-nefyin zaruri olmadığı yerde-olduğunda istinad edilen deneysel delilin ilelebet bulunmaması mümkün değildir. Zira gelecekte sonu olmayacak deneylerin neler ortaya koyacağına dair hüküm vermek mümkün değildir. Bu hakikat batılı âlimler tarafından da ikrar edilen bir hakikattir. Nitekim kitabımızda konusu gelen yerde buna dair örnekler verilecektir.

İşte burada Allah'ın varlığını ispatın bizden kendisi ile sadece mevcud bir varlık değil de bilakis Vacibul-vücud (varlığı vacip olan) bir varlık ispat eden akli bir delil istemesinin sırrı ortaya çıkmaktadır. Bu pekiştirmeli sıfat olmaksızın varlığı sabit olan hiçbir varlık ulaşmaya çalıştığımız "Allah" değildir. Bu vasıf da onu dışındakilerden ayırt eden yegâne sıfattır. Allah'ın varlığını ispat meselesindeki bu önemli nokta, bizlerden Batı hayranı, İslâmi felsefemizden gafil olanların Batı felsefesinde hakkının verildiğini göremedikleri nokta alır. Bu yüzden de gelgitlere düşüp şaşkın kalmaktadırlar.

Batıda deneye dayalı araştırmanın tek hâkim olması meselesine gelince... Öyle ki daha önce gördüğün üzere "bilim" ismini haksız yere tekeline almıştır. Bizden bazıları da bu delilin akli delilden güçlü olduğunu sanmışlardır. Hâlbuki durum-bildiğin ve ilerde farklı münasebetlerde bileceğin üzere-tam aksinedir. Ayrıca gafiller yüz çevirseler de –bildiğim üzere-deneysel delil Allah'ın varlığını ispatta yeterli bir delil değildir...

Evet, Batıda deneyin hâkim olmasına gelince bunun çeşitli sebepleri vardır. Bu sebeplerden biri; deney delil olduğu konuya zaruret ve vücubiyeti ispat, zıddına dair her ihtimali de kesme konusunda akli delilin mertebesine ulaşmamasına rağmen dünya işlerine dair faydaları ve üretimleri çoktur. Şartlarının bulunması halinde bu dayanılır ve mucebince amel edilir. Neticesi vücub ve zaruret derecesinde olmasa bile... Binaenaleyh bu delil amel için yeterlidir. Her ne kadar bizim kesin, zaruri, hilafı (zıddı) imkânsız marifet olarak ifade ettiğimiz "ilmi (bilgiyi)" sağlamıyor olsa da (amel için kâfidir).[67] Buna rağmen Batı ("bilim"i), ilim için yeterli olmayan ancak amel için yeterli olan bu bilgiye mahsus kılmıştır. Yine buna rağmen filozof Kant, bu lakabı (bilim lakabını, sıfatını) tam manasıyla hak etmeyen bu bilime "zaruri bilim" derecesini vermeye çabalamıştır. Bunun manası ise, bu bilime nazari akıl ile sübut rütbesini bahşetmiştir. Buna karşın-daha sonrada öğreneceğin üzere-Allah'ın ispatı meselesinin nazari akıl ile olan bağını kesmiştir. Batılılar bilim ismini bu ismi tam manasıyla hak etmeyen bilgilere verdilerse onların büyük filozoflarından biri sınırlarını aşmakta ve meseleleri ters çevirmekte onlara öncülük etmiştir.

Batılılar hakkında anlatmış olduğumuz sebebin sebebi de onların ve âlimlerinin her şey den önce dünyevi ve ameli(amele yönelik konulara önem veren) olmalarıdır. Eğer ilim istiyorlarsa bundan ulaşmak istedikleri en son gaye dünyevi menfaattir. Onlar ilim iddiasında bulunmaktan vaz geçmeseler de ilmi, ilim için talep etmekten uzaktırlar. Hatta Kant'ın, Allah'ın varlığını ispat için tercih etmiş olduğu delil-nitekim bu delilin tafsilatı kitabın dört bölümünden birinci bölümün sonunda verilecektir -akıl nimeti ile ayrıcalıklı olan insanın ihtiyaçlarının ve görevlerinin başında yer alan hususun dünya ve ahiretteki hiçbir maslahatın hiçbir şeyin önem açısından yanına yanaşamayacağı en büyük ilmi hakikati -ki bu hakikat kendisini bu nimetle şereflendiren Allah'ın varlığıdır- bilmekten çok Allah'ın varlığını ikna olmak aracılığıyla dünyanın ıslahında ihtiyaç duyulan ahlâki korumayı amaçlamaktadır.

Benim Batılılar hakkında "onlar dünyevi ve ameli kimselerdir" sözümden benim amele önem vermediğimi değer biçmediğimi zannetmeyin. Bilakis onların etrafında şüphenin dolaşamayacağı yakin sabit olan ilmi, dini akideye önem vermemelerinden anlaşılan "ilme" önem vermemelerini tenkit ediyorum. Bu-yani akideyi (inancı) tam yakin üzerine bina etmek-İslâm âlimleri nezdinde insanın ilk zaruri (kaçınamayacağı) görevidir. Hâlbuki Batılılar beyan ettiğimiz şekilde ilme dayanan

67 Bu husus ahkâmı şer'iyyedeki hükümlerde bulunan hükümler gibidir. Bir kısmı ilmi gerektirir ki bu tür hükümleri inkâr eden kâfir olur. Bir de "ilim" ifade etmeyen ancak ameli icap ettiren hükümler de vardır. İşte bu esas üzerine Hanefi olan fukahamız farz ile vacibi ayırt etmektedirler.

akideden şüphe duymaya aldırış etmemektedirler. Hatta onlara, özellikle son dönem bilginlerine göre "mutlak, tam yakine" ulaşmak mümkün değildir. Bunun manası da yakini ilme özellikle de dini inanç konusunda önemsememektir.

Ben Batılıların anlayışını izah ederken yönelttiğim ithamlarda mübalağa yapmıyorum, aşırı gitmiyorum. Zira Üstad Ahmed Emin Bey ve Zeki Necip Mahmud tarafından telif edilen *"Modern Felsefenin Hikâyesi"* kitapta görüşleri aktarılan ve önde gelen muasır filozoflardan biri olan Santayana (s.608) şöyle demiştir:

"İnsan inancı (akidesi) bir hurafe olabilir. Ancak bu hurafenin kendisi hayatı ıslah ettiği sürece hayırdır. Hayatın ıslahı (düzeni, düzgün akışı) mantık istikametinden hayırlıdır. Yani bizim için hurafe, şayet o hurafe hayatın akışını, düzenini sahih kıyastan daha iyi tutuyorsa, doğru mantıki kıyastan daha üstündür."

18. asrın en meşhur filozofu ve Mısırlı müellifler nezdinde çok fazla ilgi gören pozitif felsefenin kurucusu olan Auguste Comte'un koymuş olduğu "üç hal kanunu"nda da... Nitekim daha önce bu felsefeyi, Dr. Heykel Paşa'nın *Hayat-ü Muhammed* isimli kitabının mukaddimesinde, Ezher dergisi editörü Üstadın da bu felsefeye atfettikleri önemi incelemiş ve değerlendirmiştik. Ayrıca bu filozofun "insan ruhu"nun üç hal ve evreden geçtiğini söylediğini belirtmiştik. Bu haller, ilahi hal, tabiat ötesi hal ve pozitif yahut bilimsel haldir. (Bu filozof diyordu ki) ilk iki hal zail, arızi hallerdir. Son hal kemâl halidir. İşte insan bu son halde "mebde (başlangıç) mead (dönüş, yeniden dirilme)" meselelerini bir kenara bırakır kendini olayları ve olaylar arasındaki nispeti bu kanun çerçevesinde gözlemleye verir. İşte bu üç hal kanunu ve bu kanunu koyan zatın Batıda ulaştığı şöhret, bizim Batılıların hakkında anlattıklarımızı ispat etmektedir.

Batı felsefesinde sadece din ve sadece inanç dünya hayatının maslahatı için aranan, tahsil edilmeye çalışılan şeyler değildir. Bilakis ahlâk da sadece dünya maslahatı için aranmaktadır. Spencer[68] diyor ki: Ahlâk prensiplerinin de hayatta kalma mücadelesinde tabiatın gereksinimlerine uyma zorunluluğu vardır. Ahlâk prensiplerimizden sert deneylerden başarıyla çıkanlar kalsın, bu sert fırtına karşısında tutunamayan prensipler ise yok olsun gitsin. Ahlâk da-başka her şey gibi-hayatın amaçlarına ayak uydurduğu oranda insana hayır veya şer getirir. Dolaysıyla yüksek ahlâk, hayatın akışına ayak uyduran ve amaçlarına ulaşmakta ona ortak olandır. Binaenaleyh ahlâktan hayata mülayim olanı kabul edelim, yoluna, akışına engel teşkil edeni ise reddedelim. Yahut başka bir ifadeyle ahlâk, toplumun üyelerinden kay-

68 Modern Felsefenin Serüveni.

naklanan farklı isteklerin kargaşası içinde ferdin yanında duracak ona yardımcı olacak şekilde olmalıdır. Fert ile toplum arasındaki bu uyum zaman ve mekâna göre değişiklik gösterince "hayır" düşüncesi de milletler arasında çok geniş anlamda değişiklik göstermektedir."

Bu sözlerin manası, ortada gerçek manada ilkeleri değişmez bir ahlâk yoktur. Bilakis olan, zaman ve mekânın gerektirdiği istek ve arzuların peşinden gitmektir.

-2-

İkincisi: Akıl ve din arasında gördükleri aykırılıktan dolayı felsefi düşüncelerinin tarihi, dine yaranmak için akla karşı savaş ile yakini tahsil için aklın izinden gitmek arasında geçmektedir.[69] Mısır'da Batı felsefesini okuyanlar bir inip bir çıkan bu savaşı din ile akıl arasında bir savaş olarak görmektedirler. Ancak bu savaşı Batıdan Doğuya nakledenler bu durumun kaynağını bu tür felsefi fikirlerin oluşturduğu memleketlerin dinine mahsus bir durum olduğuna dikkat çekmemektedirler. O din de Hristiyanlıktır. Kitabımızın okuru da Üstad Farah Antun'la olan münakaşamızda bu dinin akıl ile bağdaşmadığını öğrenmişti. Buna mukabil kitabı okuyan, dini, müdafaaya vesile olsun diye aklı müdafaadaki çabamı görmekte ve bilmektedir. Bu durumda da akla karşı İslâm'ın tavrı ile Hristiyanlığın tavrı arasında ki farka açık bir delil vardır. Batılı Hristiyan bilginler akla dayanan ve aklı esas alan inkârcılarına karşı dinlerini müdafaa ederken hakikate ulaşma yolunda aklın mertebesini, değerini düşürmeye çalışmaktadırlar. Buna karşın ben dini müdafaa ederken aklın mertebe ve değerini müdafaa etmekteyim.

Bizim inkârlarımıza gelince iki grup şeklindedirler. Bir grup Batının dini ile Doğunun dini arasındaki farkı bilmemekte dinimizi hafife alırken tutunmaktadır. Aynen Hristiyan Batının inkârcıları gibi tavır almaktadırlar.

Bir grup ise İslâm'ın akıl ile uyumlu olduğunu ve akla aykırı olan Hristiyanlıkla kıyaslanamayacağını bilmektedirler. Ancak mutlak olarak aralarında İslâm'da bulunmaktadır-dinlere karşı yürüttüğü açık veya gizli savaşında deneye dayalı bilime tutunmaktadırlar. Bu bilimden başka hiçbir yargılarına boyun eğmemekte bizim dinimizin esaslarını ispat ederken esas aldığımız akıl ve mantığı hafife almaktadırlar. Acayip hallerden biri bizim inkârcılardan bu fırka aklın nüfuzunu düşürmek için, dinleriyle bağdaşmayan Hristiyan dini taraftarlarının çabalarından çokça istifade etmektedirler. Müslümanlar içinde çıkmış olan bu beyinsizler inkârı benimsemek için

69 Hatta Kant'ın sade aklı tenkidi dahi dine hizmetin etkenlerinden biri sayılmaktadır. Etkenlerinden biri değilse de, en azından neticelerinden biri sayılır.

Hristiyanlığın taraftarlarının dinlerini müdafaada kullandıkları delilleri kullanmaktadırlar. Her hâlükârda bizim müellif inkârcılarımız ister lâdini (dinsiz) olan olsun ister Hristiyan olsun, batıyı taklitte hiçbir çabadan kaçınmamışlardır. Doğulu zavallı okur ise bizim aramızdaki Batı simsarlarının, Doğuya –yerinde buldukları şekliyle nakletmiş oldukları fikirler karşısında zihinleri bulanmış kalmaktadırlar. Batılı filozofları görüşlerinde ve anlayışlarında akıl ve mantıktan ne kadar uzaklaşırlarsa uzaklaşsınlar, bu tarif eden birinin yahut onlardan bu fikirleri alanların çoğunun hatırına bunları tenkit etmenin gelmesi pek yakın görülmemektedir. Ancak Batılılardan birinin bu uzaklaşanları tenkit etmesi halinde belki durum değişir. İki sebepten dolayı:

Birincisi: Batıya öğrenci olma konusunda kendi nefislerine boyun eğdirmiş olan yeni Doğulular bu boyun eğme ile –siyasi bağımsızlıklarını kaybettikleri gibi-fikri bağımsızlıklarını kaybetmişlerdir.[70]Onların siyasi bağımsızlıklarını kazanmak için çabaladıklarını, ancak fikri bağımsızlıklarını geri almak için hiçbir çaba harcamadıklarını görürüsün. Kendisi için çabalamaya alışmış oldukları şeyi geri almakta başarısız olmalarının sebebinin, uğrunda çaba harcamaya alışkın olmadıkları şey için çabalamamalarının olması uzak bir oturum değildir.

İkinci sebep: Günümüzde Doğulu aydınların hocası olan Batılı filozoflar arasında özellikle meşhurları içinde ilk olarak akıl ve mantığı öldürenler-ileride muttali olacağın üzere-çok vardır. Hal böyleyken Doğudaki Batı mukallitleri hangi akıl hangi mantıkla bundan sonra kalkıp taklit ettikleri Üstadlarının görüşlerini ve anlayışlarını tenkit edecekler. Geçmişte Batı felsefesinden çok önce Yunan felsefesi tercüme edilmiş ve İslâm âlimlerinin değerlendirmelerine sunulmuştur. Ancak o zamanlarda Yunan malzemesinden iyi-kötü her şey pazarlayan simsarlar bulunmuyordu. Bilakis sadece mütercimler vardı. O zaman nakledilen malzemelerle beraber özellikle biz Müslümanlardan olan simsarlar ve kiralık akıllar nakledilmiş değildi. Buna bağlı olarak bizler o felsefeden bizim için faydalı olanı almış, zararlı olanı sahiplerine iade etmiştik. Bu hususta onlarla tartışmış ve onları mağlup etmiştik. İslâm âlimlerinin, Yunan felsefesi kendilerine arz edildiğinde -ki o zamanda o felsefenin şaşaası, cazip olan yenilgi vardı. Ancak buna karşın onların da akıllarında bağımsızlığı vardı-yaptıklarını dikkatle ve tafsilatlı olarak... Evet, geçmiş âlimlerimizin Yunan felsefesine karşı adımlarıyla halefin Batı felsefesiyle attıkları adımları karşılaştırsanız selefin gücü ile halefin zaafı arasındaki farkın çok büyük olduğunu göreceksiniz. Önce ge-

70 Batıdan nakil ve onları taklit konusunda kendilerini kaybetmiş olan aydınların hallerine üzüntüyü dile getirirken Üstad Akkad'ın **"Allah"** kitabında gördüğüm fikir bağımsızlığını övgü ve beğeni ile dile getirmek doğru takdirin hakkıdır. Daha önce kitabın mukaddimesinde (1.cilt s.254) bu kitaptan çok nefis bir cümle naklet miştim. Bu cümle, Batılı bilim kaynaklarından sadece taklitçilikte kana kana içen Mısırlı yazarların şaşkınlıklarına bir kefaret mesabesindedir.

lenlerin sonra gelenlerden üstünlüğü sadece almaya değer olanı almak hilafına olana karşı aldıklarını kendi yanlarında bulunan ilimlerle karıştırıp tamamen kendilerine ait bir hale getirdiler. Bu karışımdan "Kelâm ilmi" diye adlandırdıkları ve İslâm felsefesi makamına koydukları müstakil bir ilim meydana getirdiler. Bize mahsus bizim mülkümüz olan ve karşısına çıkacak her felsefeye karşı müdafaaya hazır olan bu ilim İslâm âlimlerimizin Yunan felsefesiyle kurulan bağının, karşılaşmasının mahsulüdür.[71]

Şimdi halef Müslümanlarının Batı felsefesi ile olan bağından sonra, selef ulemamızın Kelam ilminde olduğu şekliyle Yunan felsefemize karşı mücadele edebildikleri gibi mücadele edebilecek müdevven bir "ilim" ismini almayı hak edecek bir kazanımları oldu mu? İlmi geçtik, müdevven ilim dallarından bir dal ilmi meselelerden bir mesele oluştura bildiler-mi? Ki bu dal veya mesele ihtiyaç anında dinimizi müdafaa edebileceğimiz yahut ulvi hakikatlerden birine ulaşma aracı edineceğimiz silahımız olsun. Batı felsefesinden faydamıza olacak bir silah kazanmış olmayı bir tarafa bırak, o felsefede bizim inancımızda ölümcül yerleri hedef alan oklar vardır. Bu felsefeyi nakledenler de insanların kalplerinde istediği yıkımı yapacak şekilde önünü açıp bırakmışlardır.

Üstad Ahmet Emin Bey ve Üstad Zeki Necip Mahmut'un telif ettiği *Modern Felsefenin Serüveni* adlı kitabın "Endişe verici gerçek" başlığı adında aktarılmış olan (s.476) bir örnek verelim.

Spencer *"İlk(temel) Prensipler"* kitabının girişinde doğru olduğunda şüphe olmayan bir önerme vermektedir. Bu önerme de, kâinatın hakikatine ulaşmak ve en temel illetini bulmak gayesi ile yapılan her araştırmanın aklın aciz kalacağı ve orada hak namına,-ister din yoluyla, ister bilim isterse başka herhangi bir yol ile ilerlesin-hiçbir şey idrak edemeyeceği bir merhaleye gelmesi kaçınılmazdır.

"Dinle başlayalım ve bu kâinatın başlangıcını nasıl izah ettiğine bakalım. Önümüze bir inkârcı var bu inkârcı seni bu âlemin kendi kendine var olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. "Herhangi bir iletin sonucu olarak var olmuş değildir. Ne başı ne de sonu vardır.(demektedir). Onun bu sözünü inkâr ve retten başka bir tavırla karşılamam mümkün değildir. Çünkü akıl illet olmadan bir malulun bulunmasını, hayati bir dönem akıp devam etmiş olan bir mevcudun ise başlangıcının bulunmamasını kabul etmez... Sonra bu muttaki dindarı dinle. Sana bu kâinatın illetini ve nasıl meydana geldiğini anlatsın. Ona göre bu kâinatı yaratan Allah'tır. Ancak kendisi bu izah ile problemden bir şey görmüş

71 Bu kitabın mukaddimesine tenkit edenler ve hafife alanlara karşı Kelam ilminin makamının müdafaası geçmişti. (1.cilt s.198, 270)

değildir. Geriye doğru bir adım atmaktan öte bir şey de yapmamıştır. Sanki senin çocuk basitliği ile ona "peki Allah'ı kim yarattı" diye sorduğunu görür gibiyim. Öyleyse din -iman ve inkâr- şeklindeki iki sureti ile açık makul bir talil izah sunmaktan aciz kalmıştır."

Ben de diyorum ki: Aklın, kâinatın var oluşuna dair makul bir talil sunamadığına hükmeden filozof Spencer, bizlere kendisinin cevabından aciz kaldığını gösterdiği bir çocuğun basitçe sorduğu bir soruya dayanarak din hakkında bir teşkik (şüphelendirme) sunmaktadır. Aynı şekilde Modern Felsefenin Serüveni'nin müellifleri de bu teşkiki, hakkında herhangi bir yorum yapmadan zavallı okurlarına takdim etmektedirler.

Batılı filozofun ne ondan nakilde bulunan Doğulu iki yazarın yaptıklarında soru soran o çocuğun basitliği vardır. Hem de onların bu filozofun 19. Aşırın en meşhur filozofu olduğunu söylemelerine rağmen... Büyük görerek ondan nakilde bulunanların ki bunların makul olan illeti bulunmaksızın kâinatın var olmasına göz yummaların caiz değildir.

Zira o filozofun, özelliklede kâinatın makul bir illeti bulunmaksızın var olmasına göz yummaları caiz olmayan, o filozoftan da onu büyük görecek nakil yapanların, var edici illete muhtaç olma konusunda Allah ile Allah'tan başkası(masiva) arasındaki farkı idrak etmeleri gerekir. Bu fark ise illete muhtaç olanı "hadis" varlıklarla sınırlı tutup kadimliği ve Vacibul- vücud olması farz edileni ise bu ihtiyaçtan tenzih etmektedir.

Binaenaleyh biri bu farka itiraz ederek dese ki: Allah'ın varlığına inanan sensin. Ancak bunun delili nedir? İşte bu da meselenin başıdır.

Cevaben derim ki: Bizleri varlığını inkâr etmeye imkân bulunmayan bu kâinatın başlangıcı hakkında makul (aklın kabul edeceği) bir felsefe koymakla mükellef olan... Şöyle ki; ya "bu kâinatın zihnimiz dışında bir varlığı yoktur. Bu kâinatı çeşitli suret ve şekillerde inşa eden zihinlerimizin kendisidir " diyeceğiz. Yahut "biz bu kâinat gerçekten var mıdır yoksa yok mudur, yakinen bilmiyoruz" diyeceğiz. Nitekim Batılı filozoflar içinde her iki teoriyi görüşü dile getirenler olmuştur. Ayrıca bizler bu muazzam binanın varlığını-var olduğu yahut halden başka bir hale değiştiği sürece- üzerinde hâkim, dilediği şekilde tasarrufta bulunan bir banisi olmadan tasavvur edemeyiz... Evet, bu meseleye böyle bakmakla mükellef olan bizler iki tür mevcudun olduğunu söylememiz (kabul etmemiz) zorunludur.

Birincisi: Mucid (var edici) illete muhtaç olan müşahede ettiğimiz şu kâinat.

İkincisi: O mucid (var edici) illet olmaya uygun olan.

Bunlar iki tanedir: Müşahede edilen kâinat ve onu var eden (o kâinatın mucidi). Her ikisi de mevcuttur. Birincisi, müşahed (görülen) olmanın zorunlu sonucu olarak. İkincisi ise, müşahede edilen vücud (var olma) illetine muhtaç olmasının zorunlu sonucu olarak. Mucide muhtaç olan müşahed (görülen âlem), "mümkin" olarak da isimlendirilir. Yani hem varlığından hem yokluğundan zaruret nefyedilmiştir.[72]Binaenaleyh mucidin iradesine göre her iki hali (var olmayı da yok olmayı da) kabul eder. İcada (var edilmeye) muhtaç olmayan mucid (var edici) ise "vacib" diye isimlendirilir. Çünkü varlığı zaruri (zorunlu) ademi (yokluğu) ise imkânsızdır. Biz, din ehli olanlar görmeye, şahsını ve mahiyetini tayin etmeye ihtiyaç duymaksızın Vacibul-vücud olan bu "mucid"in varlığını kabul etmektedir. Buna bağlı olarak bizimle inkârcılar arasında adı "Allah" olan bir mevcudun varlığına dair bir tartışma konusu yoktur. Bilakis davâmız, varlığı mümkün -yani vicada (var edilmeye) muhtaç- olan mevcutlarla dolu bu âlemin bir "mucid"inin (var edenin) bulunmasıdır. Şunu kastediyorum: Âlemdeki mevcudat cinsinden olmayan bir "mevcud"un varlığıdır. O "mevcud" bu âlemin her ihtiyacını karşılayacak, kendisini de varlığından hiçbir şeye muhtaç olmayacak. Çünkü şayet o da bir mucidin icadına(-var etmesine) muhtaç olsaydı o zaman muhtaç olanların ihtiyacı yerine getirilmemiş kalındı, müşahed edilen bu mevcudatın varlık âleminde yer almasına yol olmazdı.

Öyleyse biz Allah'a iman edenlerin davası, Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) olan bir mevcudun varlığıdır. Vacibul-vücud olmayan yani kendinden var olmayan bu müşahed âlemin konumu doğru belirlemek ve doğru izah etmek için... Artık bu Vacibul- vücud olan mevcut kim olursa olsun, makamına sıfatına layık hangi isim ile isimlendirilsin (fark etmez). O makam ki, müşahed olan kâinatın (varlıkların) varlığı onun varlığına dayanmadan mümkün olmamaktadır. Evet, bilmediğimiz şahsı ve mahiyeti ile mucid olan o mevcud kim olursa olsun. Zira biz onu ancak vasfı (sıfatlandırarak) olarak tayin edebiliriz. Biz onu, varlığı mümkin olan mevcudattan (varlıklardan) -ki bu varlıkları O'nun var ettiğini söylüyoruz- ayırt etmek için Vacibul-vucud olmakla tahsis ediyoruz. Daha sonra O'nu "mucid" de mutlaka bulunması gereken "ilim, kudret, irade" gibi kemâl sıfatlarıyla vasfediyoruz. Hatta onu "Allah" ismi ile isimlendirmemizde Allah'ın zatının bütün kemal sıfatlarıyla vasfedilmiş olmak dışında bir tayin yoktur. Nitekim lafz-ı celalin tefsirinde, "bütün kemal sıfatlarını zatın ismi" denilmektedir.

72 Yani ne varlığı ne yokluğu zorunludur, demek istiyor. **(Mütercim)**

Âlemi mevcudatı var edenin kendisinin bir mucide neden muhtaç olmadığına gelince... Hâlbuki bu mevcudâtın hepsi kendisi için Vacibul-vucud olmayı ve icad (var) edilmeye muhtaç olmamayı iddia ettiğimiz bu mucide (var edene) muhtaçtır... Ayrıca bu ayrıcalığı, yani bu mevcudatın mucidi olarak tasavvur ettiğimiz zata icada ihtiyacı olmaması ayrıcalığı-neden ona mahsus kılıyoruz? Hem de âlemde ki mevcudâtın hepsini icad (var edilme) ve mucid (var eden)den müstağni saymadan. Bir de bu mevcudata bir mucidin varlığını varsaymaya ihtiyaç duyuyor sonra onun için bu müstağniliği (muhtaç olmamayı) iddia ediyoruz. Bu iddiamız da Spencer ve onun Mısırlı iki yazarın basit çocuk diliyle sordukları "mevcudât ile dolu bu muazzam kâinatı icad (var) eden "Allah"ı kim var etti? Soruya kendimizi muhatap koyarak cevap mahiyeti taşımaktadır.

Bütün bu izahlar ve bu izahlardan doğan suallerin cevabı: bu âlemin bir var edeninin bulunduğu, bu var edeni de bir var edenin bulunmadığını rasgele söylemiyoruz... Bunun varlığını diğerinin de yokluğunu, varlığın var eden olmaksızın var olduğunu düşünmeden rasgele söylemiyoruz. Âlemin mucidi (var edeni) için tasavvur ettiğimiz, buna karşın ne âlemin kendisi için ne de bu âlemin içinde yer alan mevcudattan herhangi bir için "var edeni" olmadan var olmayı tasavvur edemediğimiz bu ayrıcalık, akıllara zor gelmektedir. Ancak biz bunu söylüyor, böyle olduğunu kabul ediyoruz Ki varlığı icada muhtaç olan bu kâinatın (varlıkların) mucidi, bunların cinsinden bir şey gibi icada muhtaç olmasın. Kendisinden başka bir mevcutta bulunması mümkün olmayan böyle bir imtiyazın (ayrıcalığın) sadece kâinatın yaratıcısına ait olması çok mudur? Bu imtiyaz da bir mucidin icadından müstağni olma imtiyazıdır (ayrıcalığıdır). Zira kendisi de her şeyin var edicisi olmakla beraber mucidi olacak birine muhtaç o zaman söz o mucidin (var edenin) mucidine (var edeni) kim sorusuna intikal ederdi. Bu sefer icad illetlerinde teselsül lazım gelirdi. Biz ise "teselsül"ü bu kitapta her şüphe duyanı ikna edecek şekilde iptal edeceğiz.

Dolayısıyla akıl sahibi kimsenin, illeti olmaksızın bir mucidin varlığını ikrarı zorunludur. Aynen bu illet olmadan onun dışındaki hiçbir varlığın kabul etmemenin zorunlu olması gibi... Binaenaleyh müminin akidesi müspetlik-menfilik (olumluluk- olumsuzluk) açısından farklı olan ve kâinatı (izah) felsefesinin olmadan tamamlanamayacağı ve tutarlı olamayacağı bu iki ikrara dayanmaktadır. Bu iki hususta tevakkuf etmeye (yani net bir itikat belirlememeye) gelince... Hadi olmasına delalet eden değişime maruz kalıyor, gelişim bütün cüz'iyatına sirayet ediyor olmasına rağmen icad eden zata muhtaç olmadan (âlemin) kendi kendine var olmuş olabileceğini görmek... yoluyla Hâlbuki hadis (sonradan meydana gelmiş) olanın, kendisini var eden bir illet olmadan var olması mümkün değildir. Nitekim Spencer'ın

kendisi de şüpheci felsefesini izah ederken bunu itiraf etmiştir... Yahut âlemin varlığını, varlığı daha önce olan kendi gibi hadis bir mucide, o mucidin de başka hadis bir mucide... -nihayetinde birbirinden önce gelen hadis mucid illetler arasında teselsül lazım gelecek şekilde- ...dayandırarak mümkün görmek... (Bu iki izaha dayanarak tevakkuf etmeye gelince) bu iki ihtimalden her biri imkânsızdır ve beşeri zihnin fıtratında (yaratılışında) yerleşik olan temel prensiplerden birine aykırıdır.

Karşımızda icad ve tanzime (yaratılmaya ve düzeni bulunmaya) ihtiyaç duyan bu muazzam kâinatın varlığını kendisinin varlığı inşa edeceğimiz, kendisini var edene muhtaç olmaksızın varlığını ikrar ettiğimiz "Bir olan mevcud" olmasıydı-batıl olan üç ihtimal olacaktı. Mucide ihtiyacı olmak tan müstağni olan bir olan mevcudun varlığını ikrar ediyoruz. Bu ikrarı, "zaruret (zorunluluk)" akıllarımıza farz etmiştir. Bundan dolayı da onu "Vacibul-vücud" olarak isimlendiriyor ve "bir" olmakla sınırlandırıyoruz. Çünkü "zaruretler" miktarınca takdir edilir, zaruret de zaruret olmayan hale dönüşmesin diye de o miktar, ölçü aşılmaz. Dolayısıyla bu bir olan Vacibul-vücud dışında olanların hepsi "mümkin'ül-vücud" olur, Yani varlığı yahut yokluğuna dair zaruret söz konusu değildir.[73] Kendi zatından var olmasını yahut yok olmasını icap ettirecek bir şey yoktur, Eğer var olmuşsa o zaman varlığı, var olmasını tercih ettiren harici bir sebepten dolayı olmuştur. Eğer yok ise o zaman da yokluğunu tercih ettiren harici bir sebepten dolayı yok (madum) olmuştur. Var olduysa hadis (yaratılmış) mucidin (var edenin) icadına ve devam ettirmesine muhtaç olarak var olmuştur. Bu hal, bir ve Vacibul-vücud olan mevcudun dışındaki bütün mevcudâtın halidir. Bu "bir" olan zât dışındaki varlıkların mümkin yani varlığa ve yokluğa kabil olduğunun delili şudur: Bizler bu kâinatın var olduğu ilk andan itibaren yokluğunu yahut vakitlerden bir vakitte yok olmasını farz edebiliyoruz. Şöyle ki bu iki faraziye(varsayım) üzerine bilinen muhallerden (imkânsızlık hükümlerinden) herhangi biri terettüp etmez. Âlem (kâinat) için gerek başlangıcı itibariyle gerek daha sonrasında farz edilen yokluktan kıyamet kopmaz. Âlemin madum olması ve yıkılıp harap olmasından olurda kıyamet kopmaz, zira bu, kıyametin bizzat kendisidir, deme? Çünkü ben, bu kıyametin mümkinattan olduğunu söylüyorum. Âlemin gerek başlangıcı gerekse devamı hakkında farz edilen yokluktan kopmayacağını söylediğim "kıyamet"ten kastım, "zıtların bir arada olması" "teselsül" gibi... Bilinen akli imkânsızlıklardan birinin lazım gelmesi demektir. [74] Dönüp şunu söyleme: Peki "bir" şunu söyleme: Peki "bir" olan ve bizim "Vacibul-vücud" diye isimlendirdiğimiz mevcudun var olmadığını farz ettiğimizde bu imkânsızlar dan biri lazım olur

73 Yani ne varlığı zaruridir ne de yokluğu zaruridir. **(Mütercim)**

74 Yani bu varsayım böyle bir lüzum (akli imkânsız) doğurmaz. **(Mütercim)**

mu? Çünkü diyorum ki Mucide muhtaç olan, müşahede edilen bu kâinatın mucidinin var olmadığını farz ettiğimizde –mucidiyle beraber-bu kâinatın var olmaması lazım gelir... Hâlbuki bu kâinat vardır ve görülmektedir. Var olanın var olmaması ise imkânsızdır, tenakuzdur.

İkinci defa dönüp şunu söyleme "sen, biraz önce kâinatın vacib değil mümkin'ul-vücud olduğunu açıkça söyledin. Şöyle ki, yokluğunun faraziyesinden muhal (imkânsız) bir şey lazım gelmez." Çünkü ben diyorum ki: Var olmasında muhtaç olduğu mucidi (var edeni) olmasaydı varlığı müşahede edilen (kâinatın) varlığının yok olmasının-ki bu müşahed olan haliyle tenakuz etmektedir, dolayısıyla muhaldir-lazım geldiğine hükmetmek ile... Bizim varlığını müşahede ettiğimiz âlemin (kâinatın) var edilmiş, yaratılmış olmamasını yahut var olduktan sonra mucidinin iradesi ile âleme (yokluğa) mahkûm edilmesi-ki bu durum tabii olarak mümkindir-arasında büyük bir fark vardır. Zira muhal (imkânsızlık) tenakuz var olduğu haldeki yokluğudur.

İşte kâinatın varlığı, var olması felsefesinin, herhangi bir batıl muhal sirayet etmeyecek şekilde makuldür.

İşte kâinatın varlığı var olması felsefesinin izahındaki, herhangi batıl bir muhalin sirayet etmeyeceği makul olan yegâne ihtimal, daha doğru ifadeyle yegâne şekil budur. Bu ihtimal yahut şekil bütün mevcudâtın (varlıkların) "bir" ve varlığı vacib (zorunlu, zaruri) olan bir mevcuda muhtaç olması, onun dışındaki varlıkların ona dayanması halinde varlığı mümkin, ona dayanmaması halinde ise adem (yok) olmasıdır.

Batıl olan diğer üç ihtimale gelince, bu ihtimaller şöyle sıralanabilir:

Bir: Bu âlemin kendisini bir var edene muhtaç olmaması bilakis kendi kendine mevcud olmasıdır. Eğer böyle ise o zaman az önce arz edilen şekilde bu kâinatın mucidi olarak anlatılan "bir" olan Vacibul-vücud gibi bütün cüzleriyle Vacibul-vücud olur... Bu durumda da müşahede edilen kâinatın, varlığında onun varlığına dayanması için ardında bulunan "bir" in varlığını ikrar etmeyi icap ettiren zaruret (zorunluluk) düşmüş olmaktadır.

Ancak bu ihtimal birkaç yönden batıldır: Birincisi: Bu kâinat, varlığı pekiştirmeli olan, öyle ki bu pekiştirmeli varlığı ile "mümteni'ul-adem" (yokluğu imkânsız) olur- Vacibul-vücud olmaya uygun değildir. Devamlı değişken olan, hiç değilse kendisini meydana getiren parçalara muhtaç olan, bu parçaların çoğunda varlığa yahut

bozulmaya maruz bulunan bu kâinat (âlem) varlığın bu mesabesindeki bir ululuğa (büyüklüğe, yüceliğe) sahip değildir. Zira bu kâinatta kıdem (ezeliyet) ve vücubun değil de hüdus ve imkânın alameti olan ihtiyaç arazları mevcuttur... Daha önce de dedik ki: Her hangi bir şeyin Vacibul-vücud diye isimlendirilen "mucid' olmadan kendi kendine var olması bunu zorunlu kılan bir şey olmaksızın aklın kabul etmediği bir durumdur. Bizler bu vasfın (Vacibul-vücud) sadece bir mevcudda bulunduğunu zorunlu olarak ikrar ettik, nihayetinde bütün mevcudat bir mucide (var edene) muhtaç olsun... Bu böyleyken, âlemde mevcud olan mevcudat adedince Vacibul-vücud olduğunu ikrar etmeyi zorunlu kılan zaruret nedir, acaba? Dersen ki: Bunu zorunlu kılan, müşahede edilen varlığıdır. Cevabı: Daha önce dile getirdiğimiz gibi, ademinin (yokluğunun) farz edilmesinin imkânsız olması ile teyit imkâna delalet eder, mucidden müstağni olmayı gerektiren vücuba değil... Bundan dolayı âlemdeki mevcudat cinsinden olmayan bir olan Vacibul-vücud'un varlığını ikrar akıllarımız nezdinde daha kolay kabul edilir olmuştur. Ayrıca bu ikrarda, otoritenin (hükümranlığın) birliği, düzeni muhafaza eden bölünmüşlüğün meydana getireceği başıboşluğu engelleyen idare gibi meziyetlerde mevcuttur. Bu şekil akıllarımız nezdinde, âlemde bulunan ve farklı olan mevcudatın her birine "vacib olma" hükmünü izafe etmekten daha kolay kabul edilir. Özellikle de böyle dememize mani olan birçok maninin bulunması bir tarafa bu izafeyi (vücub hükmünü izafe etmeyi) icap ettiren herhangi bir zaruret de bulunmamaktadır. Şayet müşahede edilen vücud(varlık) mevcud olanın Vacibul-vücud olması için yeterli bir sebep, özellik olsaydı o zaman âlemin mevcudatı arasında yer alan ben de sen de böyle olurduk ve ölümden ve fenadan emin kalırdık.

Hâsılı, âlemin kendinden meydana gelmiş olması batıllığı apaçık bir husustur. Filozof Spencer da bundan şüphe etmemektedir. Zira diyor ki: İşte bu bir inkârcı... Seni, âlemin kendi kendine, herhangi bir var edici illete dayanmadan var olduğuna ikna etmeye çalışmaktadır. Ancak sen, onun bu sözünü red ve inkâr ile karşılamaktan kendini alamıyorsun, Çünkü akıl, illet bulunmadan malulun varlığını kabul ermez"

Üç ihtimalden ikincisi: Âlemin, tabiatın eseri ve malulü, olmasıdır. Bu durumda tabiatın kendisi icad eden (var eden) illet olur.

Bu ihtimal de batıldır. Hatta bu ihtimal ile âlemin bir illet bulunmadan kendi kendine var olması arasında bir fark yoktur. Dolayısıyla diğer ihtimalin iptalinde dile getirdiğimiz delillerin hepsi bu ihtimal için de geçerlidir. Çünkü âlemdeki her bir varlığın varlığını bu kitabımızda ilerde bunun (tabiatın) müsemması olmayan

bir isim olacağını tahkik edeceğimiz "tabiat"a isnat edilmesi ya varlıkların kendi kendine var olduğunu söyleyen inkârcıların bu kanaatlerini saklamaya dönük bir gizlenmiş yahut onların anlayışlarında açıkça görülen ve kendi kendileriyle çelişkiye düşüren bir ne dediğini bilememedir. Şöyle ki, kendilerine göre yaratanı bulunmayan bu âleme bir yaratıcı zikretmek zorunda kalmaktadırlar. Zikrettikleri bu yaratıcının da varlığı yoktur. Dolayısıyla manası olmayan bu sözlerinin -ki o da âlemin varlığını-içindeki mevcudatın hepsinin varlığı onun eseri olmasına rağmen varlığı olmayan bir faile isnat etmektir- manası, kâinatın kendi başına var olduğu için mucid bir faile ihtiyacı olmadığını söyleyen inkârcılar kendileriyle çelişip mucid olan bir fail aramaya koyulmuşlardır. Nihayetinde varlığı olmayan "tabiat" dedikleri bir şey üzerinde karar kılmaktadırlar. Öyle ki mevcudatın hepsi bu madum (yok olan) sâniin (yaratıcının) eseri olmaktadır. Bu yaratıcı ise biz müminlerin inancına göre bir olan yaratıcı mevcudun -ki o da Allah'tır- yerini tutmaktadır.

Kâinatın varlığını "tabiat" üzerine inşa etmekte açık bir tenakuz vardır. Bu tenakuz da mevcudun apaçık madum üzerine inşa edilmesinden doğmuştur. Aynen âlemdeki her bir mevcudun kendisi gibi vacip değil de mümkün olan mevcuda bağlanması gibidir. Sonra bu ikinci mevcudun (mucide, var edene) olan ihtiyacı, mümkün ve mucide muhtaç olma konusunda kendisi gibi bir mevcuda muhtaç olduğunu göstermektedir. Bunun neticesinde kelam varlığında bir birine muhtaç olan mümkin varlıklar arasında, Vacibul-vücud olduğu için herhangi bir muhtaçlığı alınamayan bir mevcuda dayanmadan, o mevcudda son bulmadan bir muhtaçtan başka bir muhtaca intikal etmeye devam eder. Her bir varlığın bir sebebi o sebebin de bir sebebi... Olur. Ve varlık sebepleri, varlık sebebinden müstağni olan, varlığında herhangi bir sebebe muhtaç olmayan ilk sebepte son bulmadan bu şekilde teselsülen (zincirleme) devam eder. İşte bu (teselsül) da bu makamda öne sürülen üçüncü batıl ihtimaldir. Çünkü bu ihtimalde de gizli çelişki vardır. Bu çelişkiyi başı olmayan sebepler bir tarafa-aslında kendisinin hatta bir tanesinin hayal ve rehin âlemi dışında varlığı bulunmayan-mucid sebeplerin sonsuzluğu perdelemektedir. Bu ince, değerli, önemli hakikati kitabımızın "teselsülün iptali" konusunda beyan edeceğiz inşallah.

Binaenaleyh, ezelden ebede mevcud olan, bir mucide muhtaç olmayan "bir" "mevcud" un varlığını ikrar etmekle beraber bu "bir" olan dışındaki mevcudatın o "mucide" muhtaç olmadan varlığını kabul etmemek (yani varlıklarında mutlaka o bir olan mevcuda muhtaç olduklarını ikrar) aklın kabul ettiği hatta kabulünü zorunlu gördüğü haktır. İslâm da bir olan mevcudun varlığını zaruretin, zorunluluğun ve ikrarın en son derecesi seviyesinde bir zorunluluk, zaruret ile kabul eder. Bundan dolayı da "Vacibul-vücud" olarak isimlendirir. Bu bir olan mevcudun şahsına ve za-

tına dair varlığının varlığı (ikrarı) bütün kemal sıfatlarına sahip olduğu, noksanlık şaibesi bulunan her şeyden tenzih ettiği dışında da bir şey ikrar etmez. Onun dışındaki mucide muhtaç olan mevcudatı ise "mümkin" olarak isimlendirir.

Spencer *"Modern Felsefenin Serüveni"* kitabında (s.478) yine şöyle demektedir:

"Bilim, araştırma alanını eşyanın (şeylerin) zahiriyle sınırlı tutsun, gizli olan hakikatlerini araştırma müşkiline düşmesin. Maddeyi, tahlil, terkip açısından inceleme hakkı vardır. Ancak maddenin mahiyetini bulmaya girişmesin. Aynı şekilde maddenin kuvvetini gösteren ısı, ışık, ses vb. konuları istinbat etsin. Ancak kuvvetin mahiyetini bilmeye çalışmasın. Çünkü bu da (kuvvetin mahiyeti) diğerleri de (şeylerin hakikati maddenin mahiyeti) kudretinin üstündedir. Bu yoldaki her bir çabası bir tür abestir. Dine gelince onun, bu mantıki (mantıksal) hüccet (delil) dışında mutmain olmayan bu inatçı akli bırakması kendisi için daha hayırlıdır. Bu aklı ve bu aklın insandan istediği akideyi (inancı) bırakması onun için hayırlıdır. Çünkü (akidenin) tabiatı, mantıki delili bağlayıcı görmemesidir. Bilime, Allah'ın varlığını yahut yokluğunu ispattan uzak durmasını söyle. Zira lahuti (ilahı) âlem, at koşturacağı bir alan değildir. Dine de aklı bir şeyleri kabul etmeye çağırmaktan vazgeçmesini söyle, çünkü (din) onun düşünme metoduyla uyuşmaz, bağdaşmaz. İşte bu olursa din ile bilimin kucaklaştığını, her birinin ilgilendiği ayrı bir alanı bulunduğunu göreceksin."

*"Modern Felsefenin Serüveni"*ne göre 19.yy'lın en meşhur İngiliz filozofu olmak nasip olan Spencer'dan aktarılan bu sözler, biz Müslümanların-âlimlerimizin anlayışı ile Batılı âlimlerin anlayışı arasındaki büyük farkı göstermektedir. Batılılar nezdinde bilim (ilim) deneyler aracılığı ile eşyanın zahirini öğrenmeye, bilmeye çalışmakla sınırlıdır. İlahiyat konusu ise onun ilgilendiği bir alan değildir. Asıl garip durum ise İslâmi anlayışı bilmediği gibi Batılıların anlayışını bilmeyen Ezher dergisinin editörünün, Batının (sadece) deneye dayanan bu bilimden Allah'ın varlığını ispat etmesini beklemektir. Diğer taraftan da İslâm'ın örfünde eşyanın zahiriyle ve de maddi deneylerle sınırlı olmayan bilakis aklı esas alarak araştırma yapan ve ilahiyat alanına da giren ilmi (bilimi) arkasına atmaktadır.

Dinin, Batılılar nezdinde mantıki delil dışında bir delile mutmain olmayan, prensiplerini, inanç esaslarını üzerine inşa için sağlam bir temel bulamayan ancak onların dininde bu esası bulamayan bu aklı bırakması elbette daha hayırlıdır. Ancak bizim dinimiz böyle değildir. Yani sağlam bir temel ve mantıki delil ister. Bundan dolayı İslâm Kelam âlimlerinin Usuluddin (dinin inanç esaslarını) akli deliller üzerine bina ettiklerini görürsün. Onlardan (yani İslâm âlimlerinden) gördüklerinin akli delillerin ve mantıki hüccetin büyüklüğü konusunda onlara ittifak eden Spencer'a

olan da gördüğünün hilafına *Ezher* dergisi editörü Üstadın aklı ve mantığı zayıf-basit gördüğünü, Kelam ilmini-İslâm'ın bu ilme ihtiyacı olmadığını iddia ederek- küçümsediğini görürsün. Bu hususla alakalı izahlarımız kitabın başında geçmiş ve izahı konusunda hakkı verilmişti. Batılı âlimler, ilmin sınırını belirlemede, ma'kulatı (akıl ile idrak edilen, ispat edilen konuları) ilim dairesinden çıkarmakta ve dini akıldan uzaklaştırmakta Doğu âlimlerin de ayrılmışlardır. Ezher dergisi editörü gibi Batı ile Doğu arasında git-gel yaşayanlar iki fırkadan uzaklaşmakla kalmadılar bilakis akıl ve mantıktan da uzaklaştılar, Sen de saygıdeğer Ezher Şeyhi Şeyh Muhammed el-Merağî'nin din konusunda derginin editöründen arklı bir bakış açısına sahip olduğunu, İslâm âlimlerinin bakış açısıyla aynı olmasa da Batılı filozofun bakışıyla ittifak ettiğini görürsün. O da İslâm'a, Spencer'ın din ile akıl birbirinden uzak tutan Hristiyanlığa baktığı gibi bakmaktadır. Spencer'ın dini akide (inanç) kuvvetine inşa ettiği gibi (o da) dini yakin kuvvetine inşa etmektedir.[75] Ancak ilim olmadan, akıl olmadan yakin yahut yakin kuvveti nasıl hâsıl olur? Bu olsa olsa ancak İslâm'ın her bir fert için yeterli görmediği basit avâmın akidesinde söz konusu olur. Avâm hakkında bunu kâfi görse de âlimlerin kalbinde ise ilkelerinin. Köklerinin tesisinde akıl ve bilime dayanmış olması halinde yeterli görür. Bu durum, akidede avâm ile havassı ayrı tutmak, değerlendirmek değildir. Çünkü İslâm bu ayırımdan razı olmaz. Bilakis bu ayırım, akidenin kendisinde değil akidenin üzerine bina edildiği esaslar konusunda bir ayrımdır.

Bilimin (ilmin), Spencer'ın dediği gibi gücünün üstünde olduğundan dolayı gizli, saklı hakikatleri araştırmaya girmekten, bulaşmaktan nehye edilmesine gelince... Bu nehyi hak eden bilim(ilim), deneysel bilime hasredilen, bilim ismini de haksız yere sadece bu türden bilimin tekeline aldıkları bilimdir. Buna mukabil İslâm'da Kelam ilmi diye isimlendirilen bir ilim vardır. Bu ilim lahuti meselelere makul olan sınıra kadar müdahale etmektedir. Bu adım da gizli, saklı hakikatleri araştırma açmazına düşmek değildir. Çünkü –örneğin-Allah'ın varlığı kemal sıfatları ile muttasıf olması, noksanlık alametlerinden tenzih edilmesi akıl ve akla dayanan bilim nezdinde saklı, gizli (ulaşılamayan) ilimlerden değildir. Bilakis onların deneye dayalı bilimlerinin gözünde ne kadar saklı görülse görülsün(bu hakikatler) göz kamaştıran hakikatlerdendir. Bilimin önünde mutlak olarak gizli olan(ulaşılamayan), Allah'ın zatının hakikatine muttali olmaktır. Bununla beraber, belki de âlemdeki mevcudattan bir mucide ihtiyacı olmadan kendi zatı ile var olmakla ayrılan (temayüz eden) "bir" "mevcud"un varlığını kabul etmekte zorlanan Spencer'a... nitekim kendine tercüman ettiği çocuk saflığıyla "Allah'ı kim var etti? Sorusundan anlaşılmaktadır-

75 Bu hususa vakıf olmak için zatı alilerinin Kahire istasyonunda Ezherli heyeti uğurlarken yaptığı konuşmaya bakabilirsin. Nitekim bu konuşmayı s.95'te olduğu şekliyle nakletmiştik.

Allah'ın ve hakikatini bilmek mümkün olmadığı için zor gelmiştir. Belki de Allah'ın hakikatini bilmemeyi (bilememeyi) Allah'ın varlığını bilmekle karıştıran bunun neticesinde ilkindeki tevakkuftan (duraksamadan) ikincideki tevakkufa sürüklenen Batılı filozoflardan inkârcı olanların inkârının sebebi de budur. Hâlbuki bu durum İslâm âlimlerinin nezdinde birine karışmamıştır.

Osmanlı hükümdarı padişah Fatih Sultan Mehmet'in hocası Hızır Bey kelam ilmindeki *Nûniyye*[76] manzumesinde şöyle demiştir:

Hakk'ın hakikatini idrak âlemimiz için mümkün değil

Âlimlerin tereddüdü Rıdvan diyarında olur mu?

Konumuza dönelim: Bizim, gizli emelleri olan simsarların yahut gece oduncusu olan mütercimlerin elleriyle bize ulaşan Batı felsefesinden kazancımız sadece dini inançlarımıza şüphenin bulaşması olmamıştır. Bilakis bununla beraber akli mizanlarımız (ölçülerimiz) bozulmuş, düşünce ilkelerimiz köklerinden sarsılmıştır. Nihayetinde elimizde zıddı ihtimal dâhilinde olmayan herhangi yakini bir malumat hatta mahsusattan yahut ma'kulâttan herhangi bir şeyin varlığına dair kesin bir hüküm kalmamıştır. Zira Batı felsefesi için hiç bir zaman safsatacılık (sofistâilik) tehlikesinden emin olunmaz. Örneğin Batılıların ve onların mukallidi doğuluların icmaı ile son dönemlerin en büyük filozofu sayılan Kant'ın ne kadar çabalasa da kendisinden önce gelen ve Batı felsefesinde yeni sofistailiği (safsatacılığı, şüpheciliği) tesis eden Hume'un, her şeyin hatta kendisinin varlığından şüphe eden sofistai (şüpheci) felsefesinden kendini kurtaramadığını görürsün. Nitekim bu hususu da Hüsbanicilik (şüphecilik) için ayırdığımız sayfalarda tafsilatlı olarak açıklayacağız.

Hume ve Kant matematiğin kesin sonuçlu kabulü zorunlu olan yargıları olduğunu kabul ediyorlardı. Ancak Kant'ın felsefe ekolünün büyük filozoflarından biri olan Hegel geldi ve iki çarpı ikinin dört ettiğinde şüphe etmenin mümkün olduğunu söyledi. Zıtların birleşmesinin imkânsızlığını inkâr etti. *Modern Felsefenin Serüveni*'nde (s.367) dedi ki:

"Eski Sembolik mantığın esas aldığı "tenakuz (çelişmezlik) kanunu (yasası)" yani bir şeyin bir anda hem olup hem olmamasını imkânsız gören kanun Hegel'in çelişenlerin uyumlu olduğunu söyleyen, her şeyin hem var hem yok olabileceğine varan üstün hakikat anlayışından dolayı zail olmalıdır."

76 Kafiyesi nun harfi ile biten manzumeler denir.

S.317'de şöyle der:

"Kant'ın, Hume'un "hakikat bir ihtimal ve tercihten öteye gitmez" dediği gibi demeyip "hakikat, sübut (varlık) ve yakın açısından mutlaktır" demesi eleştirilir. Çünkü yeni bilimsel araştırmalar Kant'ın Zira "bütün ilimler hatta ince matematik hesaplamaları hakikatinde nisbidir (izafidir, görecelidir)"diyen görüş hâkim olan anlayış olmuştur. Artık bilim (ilim) ihtimal kefesinin tercihli olması ile ikna olur olmuştur. Mutlak hakikati aramayı istemeyi bir kenara bırakmıştır. Çünkü bunun (mutlak hakikate ulaşmanın) imkânsız olduğunu, hatta mevcut olsa dahi insanın buna bir ihtiyacı bulunmadığını idrak etmiştir."

Derim ki: Kant'ın anlayışı ile alakalı tenkit ettikleri, Kant'ın dile getirdiği en güzel, en doğru kanaattir. Zira *Modern Felsefenin Serüveni* S.273'te ondan şunu naklet-miştir:

"Deney hiçbir durumda akıllarımızı sınırları içine hapsedeceğimiz tek alan olamaz. Deney bizi vaki olana ulaştırır. Ancak bu vaki olanın mutlaka şu surette olur, başka herhangi bir surette olmaz konusuna ise irşat etmez, ulaştırmaz. Aynı şekilde deney genel hakikatler (genel prensipler) ile alakalı olarak da önümüzü açmaz. Hâlbuki bu tür bir marifet(bilgi), akıllarımızın özel olarak cazip gördüğü bir marifettir. Dolayısıyla deney akli ikna etmekten çok uyandırır. Deneyin yanında akıl, bilginin (ilmin) kaynağıdır. Aklın deney olmadan marifete ulaşabileceğine en açık örnek matematik örneğidir. Çünkü matematik yargıları yakinidir ve deneyin bir gün gelip o yargıları çürütmesi imkânsızdır. Güneşin yarın bir gün gelip batıdan doğduğunu ateşin üzerinden öyle haller geçer ki özelliğinin değiştiğini ve artık senin ahşap bastonunu yakamadığını görebilirsin. Ancak sen hiç bir şekilde âlemde iki çarpı ikinin dört etmeyeceği bir değişikliğin meydana geleceğini tasavvur edemezsin. Bu matematiksel yardı ezelden ebede sabittir, değişmez. Bu hakikati öğrenmeni deneye ihtiyacı yoktur. Çünkü bu yargı, mutlak, zaruri (zorunlu), sonucu lazımı bir hakikattir."

Kant'ın, beşer ilmi içinde gökler, yerler değişse de değişmeyecek, bozulmayacak mutlak hakikatlerin bulunduğunu ikrar konusundaki anlayışı işte budur. Benim bu kitabımda ispat etmeye çalıştığım, "ispat kuvveti açısından akli delil, deneysel delilden üstündür" davâmın bir güzel bir tahlilidir ki, ispat kuvveti açısından akli delil, deneysel delilden üstündür" davâmın güzel bir talihidir ki, ispat etmeye çalıştığım hususlar, akli hakikatlerdir. Bu hakikatler, Descartes'in ve Leibniz'in "ezeli hakikatler" diye isimlendirdikleri hakikatlerdir. Kant'ın bu iki filozofu tasdik ederek benimsediği anlayışı haktır, tenkide değil izinden gidilmeye müstahaktır. Ancak daha sonra Batının felsefe anlayışı bozuldu ve bizim aktardığımız Hegel'in eski Sembolik

mantığının esas aldığı "çelişmezlik (tenakuz) kanunu (yasası)"nun zail olduğunu söyleyen anlayışa gelmiştir.[77] Bunun neticesinde insan aklının, bildikleri vasıtayla bilmediklerine ulaşmak için tutunduğu bütün esaslar yıkıldı. İnsanın, nakzedilme(-bozulma, düzeltilme) ihtimali bulunmayan hiçbir zaruri ilmi (bilgisi) kalmadı. Modern Felsefenin Serüveni'ninden aktardığımız, modern bilimlerin Kant ve ondan önce Descartes ve Leibniz'in dediklerini değil de Hegel'in ve ondan önce de Hume'un dediklerini teyit ettiği kitabın mükellefinin de Mısırlı Müslüman mütercimlerinin de herhangi bir yorum yapmadan bunu kabul etmeleri gerçekten üzücü meselelerdendir.[78] Çünkü maddi deneyler üzerine kurulu olan modern bilimlerin, deneyin kapsamı dışında yer alan ve aklın tek başına söz sahibi olduğu vücub (zorunluluk), istihale (muhallik, imkânsızlık) konularda nefiy veya ispata dair konuşma hakkı yoktur. Deney bir şeyin adi olarak (adet, tabiatıyla vuku bulup vuku bulmayacağı ile sınırlıdır. Yoksa vukuun vacip la vukuun (vuku olmamanın) müstahil (imkânsız) olduğuna hükmetme derecesine ulaşamaz. Bu kitapta bu konuya birçok defa dikkat çekmiş, modern bilimlere tutkun-bu bilimlere küresel bir otorite vermiş olan Üstad Ferid Vecdî Bey gibi Mısırlı yazar ve müelliflerin gözlerini bu gerçeğe açmıştık.

Bizler Allah'ın varlığını biliyor ve varlığına, Allah olmasaydı mümkinat âlemini oluşturan kâinatın varlığı tenakuza (çelişki) yol açan muhalin (imkânsızın) lüzumu ile[79] delil getiriyorduk. "Allah'ın varlığını ispat"ın yolu da varlığı vacip olan bir mevcuda muhtaç olmasını idrakten ibaretti. Bu mevcudun da varlığın vaciptir ki âlem diye isimlendirilen bu kâinatın içinde yer alan her şey gibi varlığı yahut ademi (yokluğu) vacip olmayan bütün mevcutlar ona dayanmış olsun. Yani varlığı da yokluğu da zaruri (zorunlu) olmayan bilakis zatına nispetle iki hali (varlığı ve yokluğu) müsavi (eşit) olandır. Buna bağlı olarak yokluğundan sonra varlığı yahut varlığından

77 Bu sıfatı yani "sembolik(şekil" sıfatını eski mantığı hafife almak için Hegel'le beraber dile getiren Mısırlı Üstadlar... Bazen da "şekli" kelimesi yerine "sûri" kelimesini kullanırlar. İşte bu Üstadlar, bu mantığın muazzam gücünün "şekli" yahut "sûri" olması sayesinde meydana geldiğini bilmemektedirler. Okurumuz yeri geldiğinde kitabımızın sonunda muttali olacaktır.

78 Bu üzücü durum gibi üzücü olan bir diğer şey de **Metâlib ve Mezâhib** kitabını Türkçeye tercüme eden büyük âlimin (Allah onu bağışlasın), mantıki kıyasta iki önerme bilindikten sonra neticeyi bilmenin, ona ulaşmanın yolu "Allahu Teâlâ'nın -Allah'ın fiillerinde muceb (mecbur) değil de muhtar olması ile beraber- o iki ilmi birbirine bağlı yaratması kanunu üzerine kuruludur" diyen Eşarilerin mezhebini esas olarak zaruri ilmi nefyetmesidir. Bu görüşün tenkidi biz Müslümanların ve kelam âlimlerimizin anlayışı ile Batılıların dini ve felsefi anlayışları arasındaki farkları anlatacağımız önemli bahsin sonunda gelecektir.

79 Yani kâinatın bir yaratıcısı olmasaydı-ki o yaratıcı da Allah'tır-bu kâinatın varlığı imkânsız olurdu. Kâinatın, yaratıcısı olmaksızın varlığını tasavvur imkânsızdır. Bu imkânsızlığın temeli ise çelişmezlik kanuna aykırılıktır.

sonra yokluğu kendisi için iki halden birini tercih ettiren başka bir mevcudun tesiriyledir. Onun iki halden birine dönük kendi zatından bir tercih sebebi yoktur. İşte o mevcut(Vacibul-vücut) olmadan var olsaydı rüchan bila muraccih (tercih sebebi olmadan tercihe) yol açardı ki bu da tenakuzdur (çelişkidir). Âlemdeki her şeyin varlığını vacip kılarak kendinden bir tercih sebebi olmadan varlığı kati (kesin, şek-şüphesiz) bir şekilde varlığı, kendisi için tercih ettirecek bir mevcudun varlığına muhtaç olan bu mümkinat âlemi olan bu âlemin cinsinden olmayan başka bir mevcudun varlığına delalet eder. Bu mevcudun da varlığı muraccihe (harici bir tercih sebebine) muhtaç olsaydı çelişkiye yol açan teselsül lazım gelirdi. Nitekim bu hususun açıklaması da gelecektir. Nitekim bu hususun açıklaması da gelecektir. Yine bu âlem bu mevcudun varlığı olmadan var olsaydı bu da "rüçhan bila muraccih" (tercih sebebi olmadan tercihe) yol açardı. Bu da aynı zaman da tenakuzdur (çelişkidir). Allah'ın varlığını ispat iki yönden de tenakuz kanuna (çelişmezlik yasası) dayanır.

Ancak kadim, şekli(sembolik)mantığın esas aldığı bu kanun esas almakla da ne güzel yağmış zail olursa... Evet, bu kanun zail olursa... Çelişki mümkün olursa... Dünyada muhal (imkânsız) hüküm diyeceğimiz bir şey kalmazsa... Nitekim Hegel böyle bir vehme kapılmıştır. Bu düşünce de vehmin zirvesidir.[80] Mümkün olmayan (imkânsız olan) bu durum mümkün olursa... Modern araştırmaların ulaşmış olduğu "bütün olursa... Modern araştırmaların ulaşmış olduğu, "bütün ilimler hatta en dakik matematik işlemleri dahi nisbidir (görecelidir, değişebilir)" şeklindeki netice-

80 Belki de adamı bu delirmiş, muhal ile mümkün arasındaki engeli kaldıran, muhali de mümkün kılan felsefeyi benimsemeye iten sebep hem teslis hem tevhit inanmış bir Hristiyan olması, bir ile üçü eşit görmeyi onaylayan bir anlayışa sahip olmasıdır. **Modern Felsefenin Serüveni** (s.386)'da söyledikleri görülmüyor mu?

"Ferdi, ruhani diyanetten üç merhaleden geçmiştir. Celal (saygınlık) dini Yahudilik, Cemal (güzellik) dini Helenizm, menfaat ve amaç dini Roma. Diyanet: İlki tevhit diyaneti, ikincisi kader, zaruret ve çok tanrılı diyanet, üçüncüsü pratik akıl ve siyasi güç diyaneti. Son olarak da Hristiyanlık gelmiştir. Bu ise vahiy ile gelen ve tabiata tapma olsun insanlığa tapma olsun. Her ikisine aykırı olan diyanettir. Bu, bir ile yoğun birliği, celal, cemal ve gücün uyumu, zaruret ile cebrin (zorlamanın) bağdaşmasıdır. Hristiyanlık, Allah hakkındaki düşüncelerin en ulvisine ulaşmıştır. Çünkü Hristiyanlık, Allah'ın kendi nefsinden çıktığını sonra insanda vücut bulduğunu, ardından tekrar bir daha kendi zatına döndüğünü düşünür. Şüphesiz ki Hristiyanlıkta nihai (sonu olanla) ile nihai olmayanı(sonsuzu) bağdaştıran insan ile yaratıcısını birleştiren o eşsiz, acayip sır vardır. Evet, zıtlar arasındaki bu uyum (zıtları bir araya getirme) Mesih'in şahsında gerçekleşmiştir."

Şimdi bak, adamın aklı dinini doğrultacağına nasıl da dini aklını ifsat etmiş. Bunun neticesinde Allah'ın Mesih'te vücut bulduğunu (tecessüt ettiğini) söylemiştir. Hâlbuki Allah'ın Mesih'te vücut bulması sonra onun (Mesih'in) öldürülmesi ile (Allah'ın Mesih vücudundaki halinin) öldürülmesi -ki Hegel'in Allah'ın kendi zatına dönmesinden kastı budur- ulûhiyet makamına dair cehaleti ifade eden en büyük hurafedir. Bundan dolay bu kitabın mukaddimesinde Avrupa milletlerinde maddi güçle zaafın bir araya gelmesi dünyayı ifsat etti cümle âlemi hem maddi hem manevi yıkıma sürükledi.

Sonra yine her şeyin hem mevcut hem yok olabileceğini söyleyen bu adamın anlayışının övgüler dizdiği Hristiyanlık nasıl öldürüldüğüne bir bak...

ler doğru kabul edilirse. Bilim de artık mutlak (kesin, değişmez) bir hakikati aramaksızın sadece ihtimal kefesinin ağır basmasıyla ikna olacak duruma gelirse...[81] Hatta en büyük, en üstün felsefe "hakikat, başarmış bir yanlıştır, hâlbuki yanlış başarısız bir gerçektir. Çünkü ilim (bilim) mutlak hakikatin, imkânsız olduğunu tespit etmiştir. Kaldı ki bu türden bir hakikat varsa da insanın buna ihtiyacı yoktur" halini almışsa...

Evet, Hegel'in felsefesinde her şey caiz (mümkün) hatta mümkün olmayan dahi mümkün olursa... Tenakuz (çelişki) kanunu da iptal olur muhal(imkânsız), vacip(-zorunlu) olan hususlar kalkar binaenaleyh her şey mümkün olursa... Modern bilimsel araştırmalar da Hegel'in anlayışını teyit eder mahiyette sonuç verirse... (Bütün bunlar olursa) İşte o zaman Allah'ın varlığı ispat olmaz. Çünkü bize göre Allah'ın varlığının sübutunun manası, yokluğunun imkânsız olacağı şekilde (varlığının) sabit olmasıdır. Bu şekilde Allah Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) olur. Yoksa var olma ihtimalini, yok olma ihtimaline tercih ettiren bir varlık değil. Vacibul vücud olmayan "Allah" olamaz. İnsanın hiçbir konuda zorunlu, mutlak hakikate ikna olmaya ihtiyacı yoksa dahi, Allah'ın varlığı meselesinde ihtiyacı vardır. Çünkü varlığının manası, icada (var edilmeye) ihtiyacı olmayan bir mevcudun var olmasıdır. Onun

81 Modern bilimsel araştırmaların, yakını bilgiden başkasında bulunmayan itminandan mahrum olan şüpheci sofistailiğe dayandığından Batı felsefesinin iflas ettiğini haykıran Hegel'in yıkıcı felsefesini teyit etmesi... Evet, modern bilimsel araştırmaların bu felsefi zaafı teyit etmesi ve bunun yanında yer alması modern bilimlerin yakın esaslarından tamamen hali, boş olan deneye hapsolması ve akli deliller ve yakını bilgilerin hazinesi olan lazımi esasları (gerekleri) ile olan irtibatını gevşetmesinden kaynaklanmamaktadır. İşte Batı felsefesi için söylenen iflasın kaynağı deneyin, salim (müstakim) akli tefkire (düşünüşe) baskın olmasıdır. Nitekim Paul Janet felsefe tarihine dair kıymetli kitabı **Metalib ve Mezahib**'de şöyle der: Deneyde aşırı gitmek hüsbaniciliğe yani şüpheci sofistaiciliğe (safsatacılığa) kadar gider. Bizler bu kitabımızın farklı yerlerinde deneyin alanının kısıtlı olduğunu, zaruri (zorunlu) olan yargıları (önermeleri) ispat edemeyeceğini ispat etmiştik. Bunun sebebi, deneyi icra eden kişinin önünde deneyinde ne kadar ilerlerse ilerlesin mutlaka ulaşamadığı keşfedemediği bir nokta kalacaktır. İşte o noktadan dolayı şüpheye düşecektir. İki çarpı ikinin dört olduğundan emin olmayan Hegel'e "şimdiye kadar yapılan deneylerden herhangi biri bu sonucun yanlış olduğu yahut bu işlemin (iki kere iki) başka sonuç verdiği ortaya koymuş mudur?" diyecek olsan sana cevaben "bütün zaman ve mekânlarda yapılan deneylerin sonuçlarını kim garanti edebilir? Diyecektir. Biz ise bu sonuca hükmeder ve şaşmayan deneye de ihtiyacı olmayan akli zorunluluk ile yakin inanırız. Ancak ladini (dinsiz) Batı aklın zorunlu olan hükümlerine gerçek kıymetini verseydi inkâra kaçmazdı. Hristiyanlık Batı da aklın yargılarına boyun eğseydi bir anda hem üçlü hem birli olan bir ilahın varlığına inanmazdı. Aynı şekilde Hz. İsa'nın şahsında vücut bulan sonra onun öldürülmesiyle öldüren bir ilaha da inanmazdı.
Son dönem Batı felsefesinde hâkim olan anlayış deneysel delilleri, materyalist inkârcılarının dini olmayan ihtiyaçları, inananlarının da nefislerinde dini olan ihtiyaçlarından dolayı- binaenaleyh iki fırka da bu ihtiyaçlarını akıldan ulaşmakla karşılaşmışlardır- akli delillerden üstün tutmak olunca zaruri (zorunlu, yakini, ihtimalle kabil olmayan) kesin bilgi varlık âleminden zail oldu, "ilmin (kesin bilginin) kıymeti bu mertebeden aşağı bir mertebede ye indi. Spencer'ın sözünü de unutmadık: "Dine gelince onun, mantıki hüccetten başka bir delile mutmain olmayan bu inatçı aklı bırakması kendisini için daha hayırlıdır. Şu sözünü de: "Bilime Allah'ın varlığını yahut yokluğunu ispat etmesi artık bırakması söyle."

varlığını ikrara, varlığı muhtaç olan her mevcudun icada (var edilmiş olmaya) dayanması zorunluğu sevk etmiştir. (Bu esas çerçevesinde) varlığını ikrar ettik ki muhtacın başka bir muhtaca isnat edilmesini doğuran teselsül lazım olmasın.

Allah'ın varlığını kabul edenler iki muhalden birine düşmemek için bunu ikrar ederler:

Birincisi: Rüchan bila muraccih (tercih sebebi olmadan tercih lazım gelmesin. Yani, zatına nispetle varlığı ve yokluğu eşit seviyede mümkün olan âlemin -mucid (var edici) bir illeti bulunmasaydı- varlığı tercih bila muraccih dayanmasın.

İkincisi: Mucid illetler arasındaki teselsül lazım gelmesin. Yani, bu âlemin vacib değil de malulü(sonucu eseri) gibi mümkin bir illeti varsa ve o mümkün illete... O illetin de vacip değil bilakis mümkün ise... Ve bu sonsuza kadar böyle devam ediyorsa. Bu tür bir teselsül batıldır, imkânsızdır. Nitekim izahı gelecektir. Bundan dolayı, mucid (var edici) illete muhtaç olmakta sair mevcudata benzeyen "bir" mevcudun varlığını ikrar, zorunludur. Varlığını ikrar "zorunlu" olanın varlığı mutlak (kesin, ihtimalle kabil olmayan) şüphenin yanına yaklaşamayacağı bir hakikattir. Dolayısıyla onların "bilim bu hakikatin yani "mutlak hakikatin" imkânsız olduğunu idrak etmiştir sözleri doğru değildir.[82]

Aynı şekilde var olması halinde insanın ona (mutlak hakikate) ihtiyacının olmadığı da doğru değildir.

Spencer'ın, "Allah'ı kim var etti?" Şöyle ki "âlemin(kâinatın, varlıkların) "Allah" olan illeti (var eden)olmadığı zaman -bizim- rüchan bila muraccih (tercih sebebi

82 Yani son dönem, Batıda felsefenin iflas ettiği dönem Batılı filozofların sözleri (doğru değildir). Bilakis filozof Descartes'in bu dönemden çok önce söylediği sözün doğruluğu sabit olur: "İnkârcının ilmi(bilgisi) hak (doğru) bir bilgi değildir. Çünkü şüphenin karışmış olduğu bilgi, bilgi ismini almaya layık değildir." Sanki bu büyük zat şüphe dönemi olan bu dönemi keşfetmiş ve bunun inkâr ile olan sıkı bağını o dönemden haber vermiştir. Biz de Allah'ın terfiki ile bu bağı açıkladık. Dedi ki: Eğer dünyada yakını(kesin) olmayı zorunlu kılan ve şüphe ile bağdaşmayan bir mesele varsa o da "ispatı vacip" diye isimlendirdiğimiz Allah'ın varlığını ispat meselesidir. Descartes da bu hakikati idrak etmiş, binaenaleyh benim burada söyleyip tahkik ettiğim hususlar onun en doğru tefsiri olacak mezkûr sözünü söylemiştir.
Şayet âlemin kendisi-aynen Allah gibi- Vacibul-vücud olsaydı veya daha doğru ifadeyle âlem Vacibul-vücud olmaya uygun olsaydı; onu yani Allah'ı, âlemin varlığını doğru temele dayandırmak için varlığını vacib(zorunlu) olmakla tahdit ettikten sonra (artık o Vacibul- vücud kim olursa olsun) Allah'ı var edeni aramadığımız gibi âlemi var edeni de aramazdık.
Mutlak hakikati inkâr edenler, her şeyde tercihli ihtimalle yetinenler Allah'ın varlığını kabul ediyorlarsa, bu ikrarlarının o anlayışları çeliştiğinden habersiz olarak kabul ediyorlar demektir. Çünkü Allah'ın varlığını ikrar şüpheyi asla kabul etmez, varlığını kabul etmekle beraber. Varlığına dair en küçük şüphenin bulunduğu zat ise varlığı vacip olan Allah olmaz. Hüviyetini (ne olduğunu) tayinde var olma ihtimalinin yok olma ihtimaline tercihli olması kâfi değildir.

olmadan tercih) olan muhal (imkânsızlık) lazım gelir de Allah'ı var eden(biri) bulunmadığında nasıl olur da aynı sonuç (imkânsızlık) lazım gelmez" manasındaki (Allah'ı kim var etti?) sözüne gelince bu sözün bir değeri yoktur. Çünkü varlığında bir zorunluluk bulunmadan var olan âlem ile âlemin varlığını doğru izah için varlığı zaruri(zorunlu) olan "Allah" arasındaki fark çok büyüktür. İşte âlemin varlığını doğru izah etmek için olan Allah'ın varlığının zorunluluğu, varlığını ikrar ediyoruz.

Yine bu temele birden, herhangi bir var edeni olmadan Allah'ın varlığı(var olması),âlemin var edici bir illeti bulunmaması halinde mülahaza edilen rüchan bila muraccih(tercih sebebi olmadan tercih) mahzurundan, itirazından uzak olmuş olur. Bu sözün manası, "Allah'ın varlığını zorunlu kılan ihtiyaç onun tercih sebebi olmuştur. Yahut onu bir tercih sebebine muhtaç bırakmamıştır, başkasının bir muraccihe dayanarak var olmasından farklı olarak o muraccih olmadan var olmuştur" demek değildir. Çünkü bu şekildeki bir izahı Allah'ın sair varlıklar gibi yokken var olduğunu ima eder. Bilakis buradaki fark Allah'tan başkası muraccih (tercih ettirici sebep) ile var olmuştur, Allah ise bu olmaksızın... Bilakis Allahu Teâla sadece varlığını tercih ettirenden değil, aslından, bütünüyle icat olmaktan(var edilmekten) müstağnidir. Çünkü o, ezelden beri vardır. Dolayısıyla Spencer'ın Allah'ı kim var etti?" sorusunun cevabının hakkı şöyle demesidir: Allah kesinlikle var edilemez. Çünkü o, öncesinde adem (yokluk) bulunmayan mevcuttur. Mucide (var eden) dair soru ancak ademden (yokluktan) sonra var olan hakkında geçerlidir. Mevcut (var olanın) icadı (var edilmesi) ise tasavvur edilemez. Çünkü bu, hâsılı tahsil kabilinde bir çelişkidir (tenakuzdur).

Şayet denilse ki: Allah'ın Vacibul (varlığı zorunlu) olması zaruri (zorunlu) midir? Şöyle ki varlığı, varlığı vacip derecesinden aşağıda ve tercihli ihtimal dairesinde olacak şekilde olan "Allah" olmaz... Ayrıca insanın Allah'ın varlığına dair imanında, zannı galibine göre varlığını kabul etmesi neden kâfi değildir?

Derim ki: Şayet Allah Vacibul- vücut olmasaydı o zaman mümkinattan olurdu. Zira vacip ile mümkün arasında ara bir varlık yoktur. Mümkün olursa bu durumda diğer müskirat gibi bir mucidin icadına muhtaç olurdu. Hâlbuki biz, mevcudatta misli(dengi, benzeri) olmayan, mevcudat içinde misli olmadığı için basit akılların ona yönelip "onu kimin" var ettiğini?" sormadığı Allah'ın varlığını ikrar etmek zorundayız ki her biri diğerine muhtaç olan mümkün teselsülünü (zincirini) kıralım. Hızır Bey *Nûniyye*'sin de der ki:

İlahımız vaciptir, olmasaydı kopmazdı.

İmkân dâhilinde olan silsile halkaları.

Bizim Vacibul-vücut olan Allah'tan muradımız zatından mevcut olan, herhangi bir mucidin icadından müstağni olandır. Vacibul-vücut olmasının özetlediği bu vasıf mümkün illetler zincirini kırmak için aradığımız "Allah" için zaruridir (zorunludur). İlletlerin teselsülü(zincirleme sonsuza kadar devam etmesi) ise muhaldir, bir yerde kopması, son bulması vaciptir. Nitekim izahı tafsilatlı olarak gelecektir.

Şayet denilse ki: Neden Allahu Teâlâ'nın mümkinden bir derece yukarıda öyle ki bu derece ile varlığı zaruri vacip değil de ademine (yokluğuna) tercihli olacak şekilde var olması (neden) yeterli değildir? Zira bunu demek de varlığı âdemiyle eşit olan mümkün illetlerin kesilmesi için yeterli bir sebeptir. Öyleyse Allah da mümkünden bir üst vacipten de bir alt derecede olsun. Ademin (yokluğuna) tercihli olan bu vücudu (varlığı) ile de muhal olan o teselsül koparılsın. Böylece -şu an ihtiyaç duyulmayan- zorunlu vacip olan Allah'ın varlığının zorunlu mutlak hakikat olduğun nefyeden (inkâr eden) modern Batı felsefesi de bozulmamış (nakzedilmemiş, tezi çürütülmemiş) olsun.

Derim ki: Allah'ın varlığının ademine (yokluğuna) tercih olmasının manası, "Allah'ın zatında varlığını tercih ettiren bir muacciz vardır, bu muacciz de mümkün varlıklar için varlık tarafını tercih ettiren mucit (var edici) illete muhtaç bırakmamaktadır" şeklinde ise bu (izah) mana itibariyle vücubul-vücud (varlığın zorunluluğu)un aynısıdır. Yok, eğer âdeminin (yokluğunun) ihtimal dâhilinde olması manasında ise, bu ihtimal beraberinde varlığından şüphenin, zorunluluğunu çekip alacak miktarda olsa dahi-mümkün olacağı mercuh bir ihtimal olsa da Allah'ın varlığına dair bu şüphe ve bu ihtimalin kesinlikle geçerliliği yoktur. Allah'ın ademinin (yokluğunun) ihtimali asla yoktur. Çünkü ihtimal dâhilindeki adem (yokluk) kendisi dışındaki bir sebepten kaynaklanmıyorsa bilakis kendinden kaynaklanmışsa o zaman kendi zatından racih'ul-vücud (varlığı tercihli) olduğunu varsaydığımız Allah'ın aynı zaman da kendi zatından racih'ul- adem (yokluğu tercihli) olması gerekir ki bu hulfi (absürt) kıyastır yani tenakuz(çelişkidir) yok eğer muhtemel olan ademliği(-yokluğu) kendisi haricindeki bir sebepten dolayı ise o zaman ademini (yokluğunu) icap ettiren bu sebep varlığına mani olmuş olur. O zamanda varlığı o maninin yokluğuna bağlı kalır. Hâlbuki biz kendi zatından, herhangi bir şeye bağlı kalmadan var olması için bir muraccihin (tercih ettiren sebebin) bulunduğunu varsaydık. Bu da aynı şekilde hulfi (absürt) kıyastır. Öyleyse Allah'ın varlığını ispatın, bu vacip mev-

cudun ispat olması kaçınılmazdır.[83]

Bir husus daha... O da bu Vacibul-vücudun varlığını ispat mutlaka akli metotla olmalıdır. Yoksa bizden olan Batıl mukallitlerinin bilimsel metot dedikleri ve kendisinden başka bir metoda mutmain olmadıkları duyusal deneysel metot değildir. Batı mukallitleri böyle oldukları için de Üstad Ferit Vecdî Bey Allah'ın varlığını ispat etmeyi Batılı araştırmacıların ruhani âleme dair yapılacak keşiflerin neticesine bağlamıştır. Ancak bize göre bu keşifler Allah'ın varlığını ispatta hiçbir faydası yoktur. Çünkü varlığı deneyle sabit olan şey sadece mevcut olur. Yoksa "Vacibul-vücud (varlığı zorunlu)" bir mevcut ifade etmez. Varlığını deneyle ispat ettikleri o mevcudun "Vacibul-vücud"luğunu neyle ispat edecekler? Hatta deneydeki bu kısırlık, deneysel bilimlerle meşgul olanlardan aşırı olanların yakin (kesin) bilgiyi imkânsız görmelerine, mutlak hakikati buna bağlı olarak da bu hakikate olan ihtiyacı inkâr etmelerine, bilimlerde ve marifetlerde ihtimal kefesinin tercihli olmasıyla ikna olmalarına sevk etmiştir.

Batıda ortaya çıkan her ilmi yahut ameli bidati gökten gelen vahiymiş gibi alan Batı hayranlarının bize şart koştukları delil... Evet, bu gafillerin Allah'ın varlığını ispat için başka bir delil kabul etmeksizin şart koştukları delil, bu ispat için kâfi bir delil değildir. Kastım ulvi mevcudun varlığını ispattır. Bu ulvi vücudu (en üst varlık) "vücubul-vücud (varlığının zorunluluğu)" olarak ifade edilen pekiştirmeli sıfat ile ve de ispatında akli, mantıki delilden başkasının geçerli olmayacağı varlığı ispattır. Onların delilleri normal (âdi) mevcudâtın varlığını ispatta ancak geçerli olur. Buradan hareketle onların herhangi bir hakikate dair ilimleri (bilgileri) zann-ı galip ve tercihli ihtimalden ibaret kalmaktadır. Allah'u Teâlâ da zorunlu. Vacip varlığı ile onların bu prensibini yürütmüş boşa çıkarmıştır. Şöyle ki kendisi (yüce Allah) varlığını inkâr ettikleri ve bir alt mertebesine ikna oldukları mutlak hakikatin en yüce misali olmuştur. Bu şekildeki İslâmi ilmi tetkik, hakkında "Allah'a dair en ulvi düşünceye ulaşmıştır" denilmeye layık olan tetkiktir. Yoksa Hegel'in Allah'ın Mesih'in bedeninde vücut bulması şeklindeki düşünce değildir.

---

83 Âlemi Allahu Teâlâ'nın varlığının tercihli ihtimalden zorunlu vacip derecesine çıkmasının önünde bir mani (engel) daha vardır. O da mucit illetinin konumuna dair bu zayıf, düşük mertebe, malulun (sonucun, var edilenin) yani varlığı ve icada (var edilmeye) olan ihtiyacı kesin olan âlemin konumu ile uyuşmamaktadır. Ancak hiçbir şey hakkında kesin ve zorunlu hükmünü vermeyen inkârcılar, bunun yanında âlemin de varlığına ikna olmuyorlarsa bu konuda şüpheci sofistailerle aynı şekilde şüphe duyuyorlarsa o zaman başka. Bizim şüpheci sofistailere diyeceğimiz, onlarla konuşacağımız bir şey yoktur. Zira onlar kendi varlıklarından dahi emin değiller.

Batı modern felsefesinin akılsız mensupları, herhangi bir yakini (kesin) hakikati layık olduğu zarurilik (zorunlu olma) derecesinden düşürme imkânı bulsalar. Hatta insanlığın bilgi temeli olan ayniyet prensibi, illiyet prensibi (bu prensiplerinden biri de Hegel'in dağa taslayan kimse gibi tasladığı tenakuz prensibi) gibi prensiplerin mertebesini düşürecek imkân bulsalar... Nitekim Stuart Mill, bu prensiplerin deneye dayalı olduğunu söylemekle değerini, mertebesini düşürmüştür. Onun bu sözünde de deneysel delili esas almakla aşırı gidenler için büyük bir ibret vardır... Batıdaki modern felsefe delilleri sabit olan her hakikati mutlak zaruret (kesin, ihtimalsiz, zorunlu) olma halinden daha alt mertebeye düşürme imkânı bulsalar (dahi)... Allah'ın varlığını bulunduğu ulvi dereceden alta düşürme imkânı bulamayacaklardır. Çünkü hiçbir şeyin Allah'ın varlığının zorunlu olduğu kadar var olma zorunluluğu yoktur. Sanki bu zorunluluk O'nun mahiyetidir. Biz de bu mahiyetinden başkası ile bilmiyoruz. O'nun mahiyeti hakkında (varlığında) şüphe etmeye aykırıdır. Bundan dolayı Allah'a iman akidesi (inancı) şairin şu sözünde söylediği tarzda (şekilde) olamaz:

Müneccim ve tabip her ikisi dedi ki:

Bedenler diriltilmez, dedi ki dinleyin:

Dediğiniz çıkarsa ben kaybetmem

Dediğimiz çıkarsa kaybeden sizsiniz.

Eğer bu sözün manası cismani (beden ile) dirilmeyi, kati bir hakikat olduğu için değil de ihtiyatı esas alarak inkâr etmeye tercih ise...

Hâsılı, tabiatı itibariyle şüphe kabul etmeyen, İslâm âlimleri arasında da "ispat-ı vacip" olarak bilinen ve Allah'u Teâlâ'nın "Vacibul-vücud" olmasını, varlığı da vücub mertebesine yani zorunlu var olmaya ulaşmayanın da (Vacibul vücud olmamasını, bilakis mümkin'ul- vücud olmasını) icap ettiren[84] Allah'ın varlığı meselesi... Evet, bu mesele Hegel'in deli saçması olan ve mutlak hakikati kabul etmeyen felsefesini tasdik eden modern bilimsel araştırmaları çürütmektedir. Bu felsefeyi çürütmekte ve başka zaruri (kesin, mutlak) yargılara örnek olmaktadır. Ki bu önermelerin (yargıların) zorunlu olma yolu bizim ispat sadedinde olduğumuz ilahlık (ilahiyat) davâmız sayesinde açılmış.[85] Bilim insanı Pasteur'un Fransız Tıp Akademisindeki halefi

84 Burada Arapça ibarede sanki bir noksanlık olduğunu varsayarak cümlenin akışına münasip şekilde takdirde bulunarak tercüme ettim. Zira bu takdir (parantez içi) olmadan ibareyi anlayamadım. Okurun bilgisine. **(Mütercim)**

85 Bu şekilde de büyük filozof Descartes'in sözü sabit(ispat) olmuştur: "Şüphesiz ki: Allah, varlığının

Littre hakkında selefini övmek için yaptığı rutin konuşmada çok güzel şeyler söylemiştir. Littre inkârcı pozitivist felsefenin kurucusu Auguste Comte'un en büyük talebesiydi. Littre ile arasında bulunan felsefi fikirler konusuna dikkat çekmiş, pozitivist anlayışın (akımın), müspet bilginin en önemli unsuru olan namütenahi (sonsuz, değişmez) bilgiye riayet etmesini tenkit etmiştir. Pasteur de namütenahi bilgi ile -nitekim bu kitabın 1.cildinin 149 nolu sayfasında naklettiğimiz gibi- "Allah'ın varlığı" bilgisini kastetmiştir. Bu büyük zatın söyledikleri, bizim söylediklerimizle aynı olmuştur. Mısırlı yazarların "vaz'i" diye tabir ettiği ve felsefi akımlar arasında büyük yer verdikleri ispati (pozitivist) felsefe ile ilgili mülahazalar 1. Cildin 147, 148 ve 406. Sayfalarında geçmişti.[86] Buna karşın mutlak hakikati imkânsız gören, tenakuzun (çelişkinin) imkânsızlığını inkâr eden felsefe ilimlerin (bilginin) kıymetini düşürmekte, her yargıya şüphe sokmaktaydı. Neticesinde kendi kendini çürütüyordu. Hatta bu felsefenin mutlak hakikatin varlığını imkânsız gören iddiası bu sahibinin iddiasının doğruluğundan şüphe ederek iddia etmesini icap ettirmektedir. Çünkü hiç değilse ona göre hak namına bir şey ifade etmeyen "zan" mertebesinden öteye geçmemektedir. Sanki Yüce Allah'ın **"Hâlbuki buna dair bir bilgileri yok, ancak zanna tabi oluyorlar. Zan ise hakikat bakımından bir şey ifade etmez. O halde sen bizim zikrimizden yüz çevirip de dünya hayatından ötesini istemeyen kimselere bakma. İşte onların ilimde erebildikleri nihai nokta."** *(Necm, 28-30)* buyruğu, yakın bilgiyi inkâra varan ve iflas çukuruna yuvarlanan modern Batı felsefe ehlini anlatmaktadır.

Batının akıl sınırlarını aşan son dönem büyük filozofları-onları büyük görenlerin nazarında bu sınırı aşma dışında büyük sayılmalarının bir sebebi de bulunmuyor-tenakuz prensibini inkâr eden Hegel gibi... Hegel gibi bu prensibi inkâr etmeyen, az

başlangıcı olduğu gibi ilmin(bilim, bilgi) de başlangıcıdır." Yine ince hikmet büyük Türk şairi Tevfik Fikret'in "Tarih-i Kadim" isimli şiirinde Allah'a hitaben "Kuşku (şüphe) en büyük, en zalim düşmanın" sözünde değil, bilakis ince hikmet bu sözün tam tersinedir. Yani (asıl) Allah, şüphenin en büyük hatta tek düşmanıdır. Bu vesile ile yakın manasındaki ilmin (bilginin) akli delillere dayanan yargılar değil de deneye dayalı yargılarının tekelinde olduğu iddiası da yıkılmıştır. Çünkü bu, bilim deney kapsamı dışında yer aldığı içi Allah'ın ne varlığını ne de yokluğunu ispat eder diyen inkârcıların tekelidir.
Bunun manası "bilimin Allah'ın varlığından emin olmadığıdır..." Bu iddia tekelciliğini yapanların başlarına yıkılmış ve dünyada şayet herhangi bir şeye dair yakini (kesin, şüphe kaldırmaz) bir bilgi varsa bu ancak yakını bilgilerin başı olan Allah'ın varlığını bilmek sayesinde olduğu sabit olmuştur.

86 Çünkü kendine mahsus tabiatıyla yani Vacibul vücut olması şekli (şüpheyi) kabul etmemektedir. Zira mümkin'ül-vücud (varlığı mümkin) tabiatı itibariyle âlemin varlığının bir mucide (var edene) olan ihtiyacını karşılamaktadır. Binaenaleyh Vacibul-vücud olan, müşahed âlemin var ediciye olan ihtiyacını karşılayan, kendi ayrıcalıklı özelliği ile de müstağni (hiçbir şeye ihtiyacı olmayan) olan (kim ise), her şeyden şüphe eden, hiçbir şeyde yakını bilgiyi kabul etmeyen şüphecilik mezhebini çürüten "Allah" odur. Âlemin varlığının icap ettirdiği Vacibul-vücud'luğu sair yakını yargıların varlığını ispatta ona borçlu olması o anlayışı çürütmüştür.

önce matematik formüllerine(işlemlerine) dair aktardığımız sözünden anlaşıldığı gibi mutlak akli hakikatleri inkâr etmeyen ancak âlemin(kâinatın) idrakimiz çerçevesinde döndüğünü ve ona (idrakimize) tabip olduğunu, aksinin olamayacağını söyleyen Kant gibi... Ki Kant'ı Batılıların ve onları taklit eden doğuluların nazarında büyük, benim nazarımda ise onu indiyetçi sofistai(sofist, safsatacı) kılan anlayış budur. Bu anlayış katlarından birçok fesat bulunmaktadır. Hatta Hegel'in tenakuz kanunu hakkında söyledikleri ile örtüşen manalar içermektedir. Çünkü eşya(şeyler) eğer idraklerimize tabi ise varlığı ve yokluğunu söyleyenlerin görüşüne göre aynı anda hem var hem yok olabilmektedir... İşte bu büyük filozoflar ne kadar kendilerine mahsus delillerle istidlal ederek Allah'ın varlığını kabul ediyor olurlarsa olsunlar -ki Kant'ın bu konudaki delili de ileri de ele alınacaktır- onların ikrar ettikleri Allah'ın varlığı, zaruri (zorunlu) olmaz, dayandıkları delil de âlemin varlığını Allah'ın varlığına olmaksızın varsaydığımız kaçınılmaz olan ve daha önce dile getirdiğimiz tenakuzun imkânsızlığına düşmemek için varlığına hükmetmeyi zorunlu kılmaz. Hâlbuki bizim dayandığımız delil bu hükmü vermeyi zorunlu kılmaktadır. Bu neticenin temeli onların anlayışında tenakuz kanununun zail olması (çelişmezlik ilkesini kabul etmemelerini), imkânsız hükümlerden kaçınmak için esas alınan her zaruretin (zorunlu hükmün) ortadan kalkmış olmasıdır. Bu anlayışa göre Allah'ın varlığı zorunlu, vacip varlık olmaz. Bilakis sadece var olma ihtimali yok olma ihtimaline tercihli bir varlık olur. Böyle bir varlık ulaşmaya çalıştığımız "Allah" değildir. Hatta Batılı filozoflardan dengeli bir akla sahip olanların da aradığı, ulaşmaya çalıştığı değildir. Çünkü onlar da "Allah" "mutlak" "ekmel" olarak isimlendirmektedirler.

Bize göre mevcudun varlığının iki derecesi vardır: Vücub (zorunluluk) derecesi, imkân derecesi. Madumun da yokluğunun iki derecesi vardır: İmkânsızlık derecesi, imkân derecesi. O büyük filozoflara göre ise ne vacip ne de imkânsız vardır. Bilakis her şey mümkündür. Hatta onlara göre mevcut (var olan) ile madum (var olmayan) arasında bariz bir fark yoktur. Çünkü şüphe her şeyde akıllarını istila etmiştir. Bir şeyin varlığından yakın üzere olacak olsalar dahi, zaruri(zorunlu) olmayan bir yakın üzere olurlar. Bu da "yakînin yokluğu" gibidir.

Dolayısıyla bu kitabı okuyanın "vacip olan mevcut" ile "mümkin olan mevcut"u, aynı şekilde "imkânsız olan madum (var olmayan)" ile "mümkin olan madumu" kesin ve tam bir şekilde birbirlerinden ayırt etmesi gerekir. "Âlem" mümkin bir varlıktır, haddi-ı zatında varlığı zorunlu değildir. Her ne kadar Allah'ın var olmasını irade buyurduktan sonra var olmak zorunda olsa da... Bu varlık ise bizim âlimlerimize göre, vacib bil-gayr(yani zatı dışında başka bir sebebe bağlı olarak) ve mahmul şartı

ile zorunlu[87] olmaktadır. Allah ise, bizatihi varlığı zorunlu bir mevcuttur. Tenakuz (çelişki) ise adem (yokluğu) zorunludur. Aynı şekilde Barî Teâla (yüce yaratanın) ortağının bulunması da böyledir. Anka[88] madumdur (yoktur). Ancak yokluğu zorunlu değildir.[89] Bizim nezdimizde aklın makamı, dinin makamını muhafaza için

87 Mahmul: Yüklem demektir. Önermelerde mevzu(konu, özne) ve mahmul(yüklem)un bir arada bulunmasına harici bazı şartlar olması halinde önerme şartlı zorunlu önerme olur. **(Mütercim)**

88 Masallarda geçen efsanevi kuş

89 Zaruret, yani herhangi bir kaziyede (önermede) o kaziyenin mahmulünü mevzuuna(o yüklemin o özneye ait olduğuna) hükmetmek zaruretin en üst mertebesi mutlak zarurettir. Bu kaziye de mantık âlimlerinin sıralamış oldukları müveccih (kipli) türlerinden ilki olan kaziyenin(önermenin) mantukudur(ifadesidir). Bu kaziyenin örneği şöyle: Allah vardır (mevcuttur). Bari Teâlâ'nın ortağı mümtenidir (olamaz). Tenakuz batıldır. Küll (bütün) cüzden (parçadan) büyüktür. Her insan, canlıdır.(Canlı olmanın, insanın tarifinde yer alması itibariyle). Bu örnekler bazıları burhana bazıları ise bedahete (bedihi) dayanmış olsa da zaruri (zorunlu) olmanın üst derecelerinde yer almaktadır.

Sonra zaruretler içinde zaruret vardır. Bil-gayr olan (başkasına bağlı olarak)zaruret, vardır. Mahmul şartı ile olan zaruret ikinci zaruret kapsamında yer alır. Ki daha önce bunu âlemin varlığı ile örneklendirmiştik. "Âlem" vardır. Âlemin varlığı da var olduğu müddetçe hissi (duyusal) bedahet ile zorunludur. Her ne kadar zatı itibariyle ademi (yokluğu) mümkün olsa da, Allah'ın onu var etmemiş olması imkânı dâhilindeydi ve (var etmeseydi) madum (yok) olurdu. Nitekim var olduktan sonra Allah'ın onu madum (yok) etmesi de imkân dâhilindedir. Ancak var olma hali süresince zaruri olarak mevcuttur. Zaruri olsun zaruri olmasın, mahmulünün (yükleminin) mevzuuna (öznesine) sübutunun kıymeti, derecesi ne olursa olsun bütün sadık (doğru) kaziyeler (önermeler) bunun gibidir. Çünkü en azından doğruluğunun müsellem (kabul edilmiş) olması bu zarureti yani mahmul şartı ile zarureti icap ettirir.

Bunun yanında zatında olmak yerine mevzuun(öznenin) vasfı ile kayıtlı zaruret vardır. Şöyle ki mevzua mahmul ile hükmetmenin zarureti mevzuun zatının ünvanı ile vasfedilmiş olmasına döner. Bu ise mahmul şartı ile zaruri olandan üstündür. Bizatihi zaruri olandan altta olsa da... Buna delalet eden kaziyeleri (önermeleri) , mantıkçılar müveccihatı(kipleri) sabit olan maşruta-i âmme (genel maşruta) önermeler olarak isimlendirirler.

Ben daha Anadolu'nun büyük bir şehri olan Kayseri'de ilim talebesi iken şunu duymuştum:

Hocam Damat olarak da bilinen Divrikli Mehmet Emin Efendi ile Kayserili Torun Efendi'nin bir arada bulunduğu bir mecliste(iki zat arasında da çekişme vardı) meşhur âlimlerden biri olan Damat Halil Efendi -mecliste başka âlimler de bulunuyordu- ona, Allahu Teâlâ'nın **"hatta hiçbir varlık yoktur ki onu hamdiyle tesbih etmesin. Lakin siz onların tesbihlerini anlamazsınız."** *(Isra,44)* buyruğunu sordu. Nefiy siyakında gelen nekiranın ifade ettiği umuma eğlence aletleri nasıl girer? Hocam -ki mantık ilminde köklü bir bilgiye sahipti- ona şöyle cevap verdi: Ayetteki kaziye (önerme) meşruta-i amme bir önermedir. Ki bu önerme de mevzuuna (önerme) mahmulü (yüklemi) ile verilen hükmün menatı mevzuun vasfı olan önermedir. Binaenaleyh "her şey" "şey" yani mevcut olması açısından Allah'ı hamt ile teşbih eder. Çünkü Allah'ın varlığı olmasaydı onun da varlığı olmayacaktı. Eğlence aletlerin de bu yönden yani bunlardan her birinin bir şey olması yani Allah onları vade etmeseydi olmayacak olan mevcudattan bir mevcut olması itibariyle bu hüküm (hamd ile tesbih) kapsamında yer alır. Bundan eğlence aletlerinin Allah'ın zikrinden alı koyan ve şeriat tarafından nehye edilen aletler olmaları açısından Allah'ı tesbih ediyor olmaları açısından Allah'ı teşbih ediyor olmaları gerekmez (lazım gelmez). Ben mantiki istinbat (çıkarım) içeren bu olayı Mısırlı büyük Üstadların bulunduğu bir topluluktaanlattım. Ancak onlardan hak ettiği değeri görmedi. Herhalde bunun sebebi mantığın Mısır'da hak ettiği değeri bulamamasındandır. Zira gaflet ehli tarafından eski, sûri mantık olmakla yaftalanmıştır. Ancak onlar mantığın büyüklüğünün sûri olmasına borçlu olduğunu bilmiyorlar. Nitekim hendese (geometri) ilmi de sûri bir ilim olduğu için büyüktür. Deneye dayalı bir ilim olsaydı muvakkat (zamanlı) bir ilim olurdu.

mahfuzdur. Batının birbiriyle çelişen aklının ve dinin hilafınadır. Bazı mümkinler vardır ki vukuu(gerçekleşmesi) uzak görülür. Bundan dolayı akıl tarafından imkânsız görülür. Kevni sünnetleri aşan peygamber mucizeleri buna örnektir. Ancak bu, yanlıştır. Çünkü mucizenin akıl nezdinde bir manisi yoktur. Mucize kevni sünnet olan âdeti aşar, deler. Çelişkilerin bir arada bulunması yahut aynı anda bulunmaması gibi aklı aşan bir olay değildir. Çünkü kevni kanunlar -bu konuları var eden Yüce Mevla'ya nispetle- mümkinattandır. Bunları koyduğu gibi bu kanunları durdurmak, aşmak O'nun için mümkindir. Mucizelere iman eden kimsenin ise mucizelerin akla aykırılığına göz yumması zorunludur şeklindeki bir izaha sığınmasına ihtiyacı yoktur. Mucize kevni sünnet olan âdeti aşar, deler. Çelişiklerin bir anada bulunması yahut aynı anda bulunmaması gibi aklı aşan bir olay değildir. Çünkü kevni kanunlar -bu kanunları var eden Yüce Mevla'ya nispetle- mümkinattandır. Bunları koyduğu gibi bu kanunları durdurmak, aşmak O'nun için mümkündür. Mucizelere iman eden kimsenin ise mucizelerin akla aykırılığa göz yumması zorunludur şeklindeki bir izaha sığınmaya ihtiyacı yoktur. Nitekim Dr. Taha Hüseyin Bey kıymetli kitabı *"Ala Hamiş es-Sire"*nin mukaddimesinde, ayrıca *El-Kavlul-fasl* kitabımda mucizeleri ispat hakkında söylediklerimi tasdik ve takdir sadedinde bana yazdıklarında böyle bir izaha başvurmuştur. Diyor ki: "Ben mucizeleri inkâr etmenin manasını anlayamıyorum. İnsan aklının -ne kadar kuvvetli olursa olsun- zayıf olan bu aklın künhüne eremediği bu konularda hüküm vermesini kavrayamıyorum." Zira öğrenmiş olduğun üzere akıl ile mucizeler arasında kesinlikle en küçük bir aykırılık yoktur. Akla aykırı olan şey muhaldir (imkânsızdır), vukuu (gerçekleşmeyi) asla kabul etmez. Eğer mucizelerin akla aykırı olduğunu kabul edersek o zaman gerçekleşmiş olduğunu kabul etmemiz gerekir. Ancak insan aklı, mucizeler ve benzeri olan Allah'ın kitabında zikredilen ölümden sonra dirilme gibi meseleler karşısında görevini yapmaktan aciz değildir. Bu görev tereddüt etmeden bunların olacağını ikrar etmektir. Çünkü akıl, Allah'u Teâlâ'nın kudretinin eseri olarak müşahede ettiğimiz göklerin ve yerin yaratılması, insanın ilk neşetinden ki yaratılması olaylarına kıyaslayarak mümkün olduğunu idrak etmiştir. Aklın bu ikrarı, Allah'ın varlığını ikrar ettikten sonra, **"Ya görmediler mi ki o gökleri ve yeri yaratmış ve onları yaratmakla yorulmamış olan Allah ölüleri diriltmeye muhakkak kadirdir."** *(Ahkaf, 33)* Buyuran Kur'an'ın Allah'ın kitabı olduğunu kabul ettikten sonra mucizeler ve benzeri ahiret hallerini yaratanın o kadir olan yaratıcının aynısı olduğunu itiraf ettikten sonra tabii hatta zaruri (zorunlu) bir durumdur. Kitap ve sünnette yer almış meselelere dair akıl sahibinin imanında lazım olanaklın bunların mümkün olduklarını idrak edebilmeyi reddetmemesidir. Bunların künhüne ulaşması da lazım değil ki, insan bunlara iman ederken aklını susturmaya ihtiyaç duysun. Dolayısıyla biz -Müslümanlar- İslâm akait

(inanç) esaslarına iman ederken aklımız başımızda, bizimle beraberken iman ediyor, aklımızı iman ettiğimiz esasların künhüne ulaşması için değil bilakis mümkün olduklarını kavrasın diye tahkim ediyoruz.

Bu kitabın yazılmasından maksat İslâm inançlardan sadece birini ispat değildir. Bilakis öğrenim gören Müslümanın kâinat hakkındaki felsefi bakışına götüren yolu doğrultacak, eşyanın (şeylerin) marifetinde (öğreniminde) aklın, duyunun ve deneyin kıymetini hakkıyla takdir ettirecek dengeyi, çelişkilerde uzak bir anlayış oluşturmaktadır. Nasıl ki selefimiz olan İslâm âlimleri Yunan felsefesini eleyip almaya layık olanı aldılar, atılmayı layık olanı da attılar. Sonra o felsefeden aldıkları ile kendilerinin sahip oldukları menkul ve makul ile harmanladılar... Ben de Batılı felsefesinden tasvip ettiğimi aklım ve dinim ile uyumlu olanı aldım, o felsefeden insanların beğendiği ancak benim aklım ve dinimle bağdaşmayan anlayışları, reddetmenin akli sebeplerine dikkat çekerek reddettim. Ayrıca Batı felsefesinden Doğuya nakledilen ve muasır çevrelerde iyisi kötüsünden ayırt edilmeden revaç bulan anlayışları tenkitte kalmadım... Bilakis Kelam ve tasavvuf ilimlerine girmiş olan bizim eski İslâm felsefesinde aklımın mutmain olmadığı bir anlayış bulduysam bu anlayışı tenkitte ve redde hiç tereddüt etmedim. Kitabımda değindiğim yahut tespit ettiğim her meseleyi aklım ve dinim esaslı iki terazide tarttıktan sonra aldım. Böylece kitabım her ikisinin birlikte dokuması neticesinde birbiriyle uyumlu, sonu başını unutmayan, batını (içi) zahirinden (kabuğundan) uzak olmayan bir tarzda vücuda gelsin. Tıpkı karakter ve prensip sahibi ve bunları ömrü boyunca muhafaza eden adam gibi olsun. Ben böyle yaparken, buna karşın Batı felsefesini Arapçaya aktaranların âdeti usulü, bu felsefeyi, dağınık, İslâm'ın anlayışıyla uyuşmaması bir tarafa kendi içinde çelişik bir tarzda sunmak olmuştur. Neticesinde bu felsefeyi okuyanın daha önce bildikleri hakkında şüpheye, yeni öğrendikleri hakkında çelişkiye düşmek dışında bir istifadesi olmamıştır. Ne okuyanın ne de o görüş ve fikirleri nakledenin hatırına bu görüş ve fikirler İslâm'da kabul edilmiş olan görüş ve fikirlerle bağdaşmasa dahi (bunları) tenkit etmek gelmemiştir. Bu husus iki maniden dolayı hatırlarına gelmemektedir. Birincisi: Bu görüş ve fikirleri, sahiplerini hatıra tenkidin gelemeyeceği kadar büyük görerek nakletme. İkinci mani: Nakledenin ve okuyanın İslâm felsefesi anlayışını bilmemesi yahut her ikisi Müslüman olsa da kültürlü olsa da bu anlayışın kendilerinde köklü olmamasıdır.

-3-

Batı felsefesinden Arapçaya nakledilmiş bir örnek verelim. Bu felsefede akıl ve din çatışma halinde. Filozoflardan da ikisinden birini haklı çıkarmaya çalışanın diğerinin dayanağını kırmaya ihtiyacı duymaktadır. Bu çatışmayı okuyan Müslüman ise Batının mağlup olan aklıyla Batının mağlup olan diniyle de dini mağlup olmaktadır. Bunun başka bir sebebi de yoktur, sadece kör, gafilane taklit, o kadar:

Ahmet Emin Bey ve Zeki Necip Mahmut *Modern Felsefenin Serüveni* kitabında "Kant" başlığı altında s.248'de şunu yazdılar:

"Düşünce tarihi hiçbir asırda herhangi bir felsefenin, 19.yy'da İmmanuel Kant'ın felsefesinin ulaşmış olduğu nüfuz ve etkinliğe ulaşmamıştır. Bu filozof inzivana da geçirmiş olduğu altmış yılsonunda, hâkim olan düşünme temellerini yıkan ve etkileri gümümüze kadar derin ve kuvvetli olarak devam eden meşhur kitabı "Mahzi Aklın Tenkidi"ni meydana getirmiştir. 19.y.y.'da ortaya çıkan Schopenhauer, Spencer ve Nietzsche'nin öncülük ettiği felsefeyi anlayışlar sadece yüzeysel dalgalardan ibarettir. Asıl bu anlayışların altında güçlü, sağlam bir anlayış çağlıyordu. Bu anlayış günümüze kadar genişleyen ve derinliği artan Kantçı anlayıştır. Zira Nietzsche Kant'ın ortaya koyduğu her şeyi kabul etmiş sonra o anlayışa eklemelerde bulunmuştur. Aynı şekilde Schopenhauer da bu kitabı çok beğenmiştir. Öyle ki kitap hakkında "bu kitap Alman edebiyatının en önemli kitabıdır" demiştir. Ona göre kişi, Kant'ın kitabını anlayıncaya kadar çocuk kalmaya devam eder. İşte tam burada Hegel'in İspinoza hakkında söylediklerini alıp Kant hakkında söylememiz ne kadar da yakışır: "Bizim bir filozof inşa etmemiz için ilk adım olarak Kant'ın ortaya koyduklarını okutmamız gerekir... Öyleyse o zaman bizim bu filozofu derinlemesine ele alıp incelememiz ne kadar yerinde olacaktır. Ancak şu konuda uyarayım: Sakın hem Kant'ın kitaplarına koşup okumaya, incelemeye kapanma. Kestirmeden gitmek adına bunu yaparsan hiçbir şey elde edemezsin. Çünkü felsefede doğru yol (çizgi) -siyasette olduğu gibi- iki nokta arasındaki en uzun yoldur (çizgidir). Eğer Kant'ı okumak istiyorsan bilesin ki son okuyacağın kişi Kant'tır. Çünkü o yazdıklarında kolay anlaşılır şekilde açık yazmayı kastetmemiştir. Bilakis, oldukça kapalı, söylediklerini açıklayan örnekler vermeden zor anlaşılır bir üslup ile yazmıştır. Örnek vermenin de fayda vermeden kitabı uzatmaya sebep olduğunu iddia etmiştir. Çünkü O, kitaplarıyla uzman filozoflara hitap etmeyi hedeflemiştir. Bu seviyedeki filozoflar ise şerh ve izaha muhtaç değillerdir. Bununla beraber bu filozoflardan bazıları bu ibarelerle daralmıştır, anlamakta zorlanmıştır. Anlatıldığına göre Kant, Mahzi Aklın Tenkidi kitabının el yazması nüshasını incelemesi için arkadaşı Herz'e göndermiştir. Herz de felsefe konusunda derin araştırmalar geniş ittila ve derin düşünce sahibi olmakla tanınıyordu. Ancak o bile kitabın

yarısını okumadan sahibine iade etmiş ne "devam etmesi halinde delirmekten korktuğunu" söylemiştir... Eğer felsefeyi meslek edinmiş olan kimse böyle ise biz ne yapalım? Bizim mutlaka dikkatli ve uyanık bir şekilde bu kitaplara yaklaşmamız gerekir. Bu yolda yürümeyi ondan uzak bir noktadan başlatmalıyız. Kalbinden ve özünden uzak bir noktadan... Ondan sonra bir menfez arayalım ki o menfezden o kapalı hazineye o saklı, zor sırra ulaşalım."

Voltaire'dan Kant'a

Francis Bacon'ın attığı çığlığın etkisi olarak bütünüyle Avrupa -Rousseau hariç- insanın karşılaştığı bütün problemlerin çözümünde bilime güvenmeye ve mantığa inanmaya sevk etmiştir. Fransızlar, aydınlanma çağı diye isimlendirilen çağda aklı yüceltmekte çok ileri gitmişlerdir. Bu asrı da Voltaire temsil ediyordu ve Parisliler ayaklanmalarında Paris kadınlarından kendisine "akıl ilahesi (tanrısı)" adını verdikleri muasır güzel bir kadını kendilerine (sembol) edininceye kadar sürdü. Bunu sembol edinerek onu yüceltmekle geçmiş köhne düşünme üsluplarını attıklarını ve tek başına akla sarıldıklarını göstermek istiyorlardır. Başka herhangi bir şeyin üzerlerinde bir otoritesi olmasını reddederek sadece onunla (akılla) yol bulmayı esas almışlardır. Akla bu şekilde sarılmak arkasından İngiltere'de ve Fransa'da aynı zaman ve şekilde küfür, inkâr (Allah'ın varlığını ret) ve materyalist anlayışın ortaya çıkmasına yol açtı. Öyle ki İngiliz Hobbes şöyle demiştir: "Varlık âleminde boşlukta uçuşan zerreler dışında bir şey yoktur." Neticesinde Fransa'da dini inanç gerilemeye ve yıkılmaya başladı. Öyle ki onlar Bourbon Hanedanı'nı tahttan indirdikleri zaman Allah'ın da iktidarından, hükümranlığından alaşağı ettiklerini iddia ettiler. İnkâr o kadar yayıldı ki Fransa'da, artık kulüplerde moda halini aldı. Nihayetinde kilise adamları da bu yolu tuttular. İşte Fransa'da bu şekilde iman battı, akıl baskın çıkıp hâkim oldu.

Derim ki: Aydınlanma çağı ve aklın hâkimiyeti Fransızların imanını batırmış, boğmuştur. Çünkü Hristiyan iman, akılla bağdaşmaz. Şayet onların dini İslâm dini olsaydı aklın hâkimiyeti, imanın zaferi olurdu. Görmüyorlar mı? Günümüz Müslüman kökenli inkârcılar aklı ve -görmeden- Allah'ın varlığını ispat eden delilleri, hafife almak yoluyla inkâr etmektedirler. Akla sarılmış inkârcılardan olan Hobbes'un sözüne gelince onun akla tutunma, sarılma yolunu bilen bir aklı yoktu.

"Modern Felsefenin Serüveni" kitabında nakillere devam edelim: *"Ancak Aydınlanma Çağında Voltaire ve akranı eliyle oklarını dine çeviren bu sert akım uzun sürmedi.*

Zira beraberinde umut ve iyimserlik taşıyan köklerini insanların gönüllerinin ve kalplerinin derinliklerine salmış bir imanı sarsmak kolay değildir. Heyhat ki akıl, bu fırtınası ile o köklü, sağlam ağacı söke bilsin. Bundan dolayı çok geçmeden -aklın yıkıp sildiğini sandığı- iman tekrar döndü ve zail olduğuna hükmeden yargıcın ehliyetinden şüphe etmeye başladı: "Kendini hakem yerine koyan bu akıl neden dini tabi tuttuğu şekilde kendini deney ve test ile yoklamaya tabi tutmamaktadır? Bu akıl nedir ki, gururu binlerce yıllık ömrü olan ve insanların nefislerinin derinliklerine yerleşen bir inancı yıkmaktan başka bir şeye razı olmamaktadır? Ne yani o (akıl) haktan başka bir şey söylemeyen doğru, adil bir hakem mi? Yoksa o da insanın azalarından bir aza mı? Diğer herhangi bir uzvu gibi vazifesinin sınırları ile mukayyet, gücü miktarınca mahdut (değil mi?) Evet artık yargıcı yargılama vakti gelmiştir. Evet, bizim mutlaka bir kelime ile umut dolu, parlak imanı bitiren bu acımasız mahkemeyi imtihan etmemiz gerekir. İşte Kant eliyle "aklı tenkit" etmenin vakti gelmiştir."

Locke'dan Kant'a

"Locke, Berkeley ve Hume akıl için kurmak istediğimiz bu yargılamanın yolunu açmışlardır. Modern düşüncede akıl ilk defa kendi nefsine dönmüş ve onu sınava tabi tutmuştur. Locke'un "İnsan aklı (anlama yetisi) üzerine bir deneme" kitabında geçtiği üzere... Bundan sonra artık felsefe daha önce uzun zaman boyunca dayanıp güvendiği vesileleri araştırmaya, incelemeye başladı. Artık akıldan emin değildi ve akıl hakkında şüpheye düşmüştü.

Locke fıtri (yaratılıştan gelen) ve taraftarlarının insanla beraber doğduğunu söyledikleri, iyiyi ve kötüyü bilme gibi prensipleri inkâr sonucuna vardı. Aklın, çocuk doğduğu sırada bembeyaz bir sayfa gibi olduğunu, içinde hiçbir şey bulunmadığını, farklı etkenlerden etkilenmeye kabil olduğunu vurgulamaya başladı. Hayatın tecrübelerini yaşadıkça üzerinde etkisinde bırakır. Aklın bu tecrübelerini edindiği yol ise duygulardır. Aklın hiçbir köşesinde ilk adımda yolunu kullanmayan tek bir eser dahi yoktur. Harici eserler zihne farklı duyularla intikal eder. Sonra bu duyumsamalar türlü fikir ve görüşler üretir. Mademki sadece maddi olan varlıklar duyular yoluyla intikal eder, o zaman bütün malumatımız (bilgilerimiz) başka değil sadece maddi cisimlerden telakki edilir demektir. Bunun manası Locke'a göre madde her şeydir.

"Arkasından Berkeley geldi ve bundan sonra cesur bir adım attı. Locke'un temel önermelerini kabul etti. Fakat vardığı sonuçlarda ondan ayrıldı. Locke: "Bilgilerimizin hepsi duyular yoluyla bize ulaşan şeylerden doğmuştur" dememiş miydi? Öy-

leyse biz harici olan şey hakkında ondan bize gelen duyumsamalar ve zihne ulaşması ile birlikte bu duyumsamalardan doğan fikirler dışında herhangi bir şey bilmiyoruz. Örnek olarak "elma"yı ele alalım. Rengi sana göz yoluyla bir ışık şeklinde ulaşmaktadır. Kokusu da sana burun yoluyla ulaşmaktadır. Tadını da tat alma duyusuyla elde etmektesin. Şekli ve yüzeyin nasıl olduğuna gelince bunlar da sana ellerindeki sinirler vasıtasıyla ulaşmaktadır. Ama bir adam bu elmayı eline alsa rengi hariç her şeyini bilir. Koku ve tat alma duyularından mahrum biriyse elmaya dair bilgisi sadece şekil ve yüzeyi ile sınırlı kalır. El sinirlerinin felce uğradığını ve işlevini kaybettiğini varsayalım,-örnek verdiğimiz- bu zat onu ikna edecek ne kadar delil getirirsek getirelim elmanın varlığını inkâr edecektir. Dolayısıyla duyular olmasaydı harici şeylerin varlığı olmayacaktı. Bunları tekvin (var) eden duyuların kendisidir. Bundan dolayı Berkeley, maddeyi kökten inkâr etmekte tereddüt etmemiş, kendi içinde hissettiği (duyduğu, duyumsadığı) bir hakikat hariç hiçbir şeyin varlığını kabul etmemiştir. O makul ettiği hakikat de "akıl"dır.

Berkeley, maddeye hücum etmiş ve onu varlık sahifesinden silmiştir. Akla acımış ve kabul etmiştir. Ancak arkasından Hume geldi ve inkârın bu mütevazı sınırında durmayı reddetti. Hızlı bir şekilde eline balyozu alıp akla saldırdı ve onu âdem (yokluk) çukuruna fırlatıp attı. Berkeley'in varlığına tutunmuş olduğu bu akılda nedir? Kendi üzerinde dâhili bir araştırma yap ve müstakil bir zat (varlık) olması itibari ile o aklı elde etmeye çalış, hiçbir şey elde etmeden döneceksin. Kendi nefsinde peş peşe dizilmiş bir takım duygular ve fikirler zincirinden başka bir şeye de denk gelemeyeceksin. Dolayısıyla orada bir akıl yoktur. Bilakis var olan şey düşünme hareketleri ve zihni suretlerdir. Ne çok ne az. Öyleyse daha önce madde nasıl yıkıldıysa akılda yıkıldı gitti. İşte bu şekilde felsefe baltasıyla her şeyi parçaladı. Sonra bu enkaz başında durdu, kendisini bu harap olmuş diyardan çıkartacak bir şey bulamadı. Zira akıl da gitti madde de gitti. Felsefenin elinde bu ikisinden bir şey kalmadı! Kant; David Hume'un Almancaya tercüme edilmiş kitaplarını okudu. Hem dini hem bilimi yok etmiş olan bu netice onu korkuttu. Çünkü ruh yoksa din yoktur, madde yoksa bilim de yoktur. Bu yıkıcı netice onu korkuttu ve-kendi ifadesiyle-kadim görüşlere olan teslimiyetinden ve uykusundan uyandırdı. İmanın ve bilimin iflaslarını ilan etmeleri, kendilerini şüpheye teslim etmeleri onu dehşete düşürmüştü. Bundan dolayı kurtuluş vesilesi olarak düşüncesinin çalıştırmaya başladı.

Rousseau'dan Kant'a

Aydınlanma Asrının filozofları, aklın maddeci akımı (materyalizmi) teyit sonucuna vardığını ilan ettiler. Buna karşılık Berkeley maddenin bir varlığının olmadığını söyleyecek cevap verdi. Berkeley -o abid keşiş (rahip)- ise inkârın göğsüne yönelttiği bu okun kendisine dönüp öldüreceğini bilmiyordu. İnkârcıların maddeciliğini yıkmak için maddenin varlığını ispat ettiği bu delilin (huccetin) aynı şekilde aklı-yani ruhu-iptal edeceğini ve böylece dindarların ruhaniyetini de yıkacağını bilmiyordu. Berkeley'in akla tutunan maddeci inkârcılara karşı başka bir silahla savaşmalıydı. Onlara karşı, aklın bir sözüyle her iddia ve savın son bulacağı bir hakem olmadığını iddia etmeliydi. Zira aklın varmış olduğu nice mantıki sonuçlar vardır ki şuurumuz ve fıtratımızla bunları reddetmeye meylederiz. Sadece mantıki aklın telkinlerini, imlalarını dinlemek için fıtratımın ve şuurumun (duygularımın) bana telkin ettiklerini reddetmenin bir gerekçesi, mazereti de yoktur. Kaldı ki bu akıl, o garizi (güdüsel) meyilden daha yeni binası da daha zayıftır. Evet, akıl çoğu zaman -özellikle medeni (sosyal) hayatta- en hayırlı mürşit en faziletli yol gösterici olur. Ancak hayatın krizleri, sıkıntıları şiddetlenince mutlaka şuur ve fıtrata sığınıp onlardan irşat istemeli, yol göstermelerini talep etmeliyiz.

"Hayatın hengâmesi ve sakin hayatın eserleri altında tek başına duran Jean- Jacgues Rousseau'nun (1712-1773) çağrısı işte buydu. Bu durum onun uzun ve derinlemesine düşünmeye dalmasına sebep olmuştu. Sanki kendisi hakikatin acı tatlarından kaçıp hayalleri ve düşleriyle doldurduğu bir âleme geçmişti. 1749 yılında Dijon Akademisinde yazarlar arasında "Bilim ve Sanat alanındaki ilerlemeler ahlâkın bozulmasına mı yoksa ıslahına mı yol açtı?" Konu başlıklı bir yarışma düzenlendi. Birinci gelene de ödül hazırlanmıştı. Yarışmada Rousseau'nun makalesi ödül kazandı. Tezinde kültürün hayırdan çok şerre yakın olduğunu savunmuştu. Felsefenin yükseldiği yerde ahlâk düşer. "Nitekim filozoflar arasında şu kanaat yaygındır: Bilim adamları ortaya çıktığından bu yana şeref sahipleri kayboldu." Ben de en açık şekilde ilan ediyorum ki "düşünme" insanın tabiatına aykırıdır. "Düşünen insan da sefil bir hayvandır." İnsanların bu aklı bir defa tutup atmaları, en başından nefsi terbiyeye ve sevgiye yönelmeleri onlar için daha hayırlıdır. Eğitim, insandan fazilet ehli, karakter sahibi birini çıkarmaz, sadece zekâsını geliştirir. Zekâ ise çoğu zaman kötülüğün aracıdır. Dolayısıyla bizim daha çok garizelerimize ve şuurumuza dayanmamız daha uygundur. Çünkü bu ikisi güven duymaya akıldan daha evladırlar. Rousseau meşhur romanı Yeni Heloise'de şuurun akla üstünlüğü tafsilatı bir şekilde anlatmıştır.

"İşte Rousseau akla olan hamlesini bu şekilde yürütmüştür. Duyguları o kadar yüceltip değer verdi ki Paris salonlarındaki "moda" değişti. Aristokrat tabakanın kadınları ince duyguları ve nazik hisleri ile övünür oldular. Hâlbuki daha önceleri övünme ve iftihar akıl ve düşüncenin tek elindeydi. Bunun neticesinde edebiyat, daha önceleri fikir (düşünce) merkezli iken duygu merkezli olmaya başladı. Aynı şekilde nefislerdeki dini duygular uyandı ve bu duygulara dair hamaset artmaya başladı."

"Rousseau'nun yaptığı çağrının özeti şudur: Eğer aklın Allah'a iman inancını yıkması ve ebedîliği inkâr etmesi mümkün ise bunun karşısında his (şuur) bunların varlığını teyit etmektedir. O zaman neden aklın sebep olduğu ve yol açtığı şüpheye teslim olmak yerine fıtri olan bu şuuru tasdik etmiyoruz:

"Kant" Rousseau'nun yazdıklarını okudu ve bütünüyle kalbiyle buna yöneldi. Hatta kendisi Emile'in kitaplarını incelemeye başlayınca kitabın tamamını okumadan adet edinmiş olduğu günlük dinlenme evine geçmedi. Onun bu şekliyle evden çıkmaması kolay bir durum değildi. Zira kendisi hayatını demir kalıplara çizmiş biriydi. Dolayısıyla günlük programını ancak çok önemli sebeplerden dolayı değiştirir.

"Kant" Rousseau'da, karanlık bulutlarıyla nefisleri inkârın elinden kaçmak için kendine yol açmak isteyen bir adam gördü. Buna bağlı olarak duyuların idrakinin üstünde olan konularda şuuru(duygu) akıldan üstün görmeye başladı. Kant'ın kendisi de bu büyük görevi icra etmek istiyordu. Dini akıldan bilimi de şüpheden kurtarmak istiyordu. İşte onun mesajı da buydu.

Derim ki: *Modern Felsefenin Serüveni* kitabından, Batılı filozofların anlayışlarında hâkim olan tutarsızlıklara bir de benim bu kitaptaki duruşumun o filozoflardan iki büyük filozof olan Rousseau ve Kant'ın duruşundan farklı olduğuna, benimle onların ulaşmak istediğimiz ve kendimize en büyük vazife olarak gördüğümüz gaye bir olmasına rağmen -ki o da dini inkârların pençesinden kurtarmaktır- numune olarak aktardıklarım burada bitti. Onlar yani Rousseau ve Kant bu gaye uğrunda dini akıldan kurtarmak istiyorlar, bundan dolayı aklı hafife alıp değer vermiyorlar. Ben ise aklı, hafife alanların elinden kurtarmak istiyorum ki Allah'ın varlığını ispatta aklın mantıki delillerine tutunayım. Okurlar benim tavrımla onların tavırları arasındaki büyük farka iyi baksınlar). Onların dini teyit için aklı ihmal etmeleri ve duyguya sarılmaları halinde aklın, dine karşı aklı esas alan inkârcıların nezdinde dahi en kuvvetli yardımcı en adil hakem olduğunu, duygunun ise tarafsız hakikate sevk eden

delilden öte daha çok kayırmaya, iltimasa benzer bir durum olduğunu bilmeleri mümkün değildir. Ayrıca fıtrat da güven duyulmama konusunda böyledir. Şayet insanın fıtratında din sevgisi ve kendine bir mabud arama duygusu varsa o insan, ancak aklını işleterek ibadete müstahak olanı bulmaya güç yetirir. Nitekim Hz. İbrahim *(aleyhisselâm)* gece bastırıp yıldızı gördüğünde böyle yapmıştır: **"Dedi ki: Bu benim Rabbimdir. Ancak yıldız batınca (kaybolunca) ben kaybolanları sevmem" dedi."** *(Enam, 76)* Ardından ayı doğarken gördü ve: **"Bu benim rabbimdir" dedi. Ay batınca dedi ki: Şayet rabbim bana yol göstermezse ben dalaletle olanlardan olacağım"** *(Enam, 77)* Daha sonra da güneşi doğarken gördü ve şöyle dedi: **"Bu benim rabbimdir. Zira bu daha büyüktür. Güneş de batınca..."** *(Enam, 79)* Ondan da beri olduğunu ilan edip sonuç olarak şöyle derdi: **"Şüphesiz ben yüzümü gökleri ve yeri yaratana çevirdi."** *(Enam, 79)* İbrahim *(aleyhisselâm)* bütün bunları aklına ve ulaşmaya çalıştığı rabbinin hidayetine sarılarak yapmıştır. Eğer biz insanların mücerret fıtratlarına dayanacak olursak onlardan çoğunun yonttukları taşlara yahut otlattıkları ineklere taptıklarını görürüz.

Rousseau ve Kant gibi büyük akıl sahiplerinin temyiz gücünde ve adil muhakeme yapıp karar vermede aklın duygudan üstün olduğunu bilmeleri mümkün değildir. Ancak atalarından ve kavimlerinin atasından almış oldukları, aklın da bu şekliyle; yani içinde Allah'ı teslis, Mesih'in bedeninde vücut bulduğu, daha sonra Batılı bilim adamlarından birinin dediği benim de daha önce kendisinden aktardığım gibi, benim de "özellikle böyle bir kurban vermeyi hak etmiyor" dediğim affı hak etmeyen beşeriyetin günahlarını affettirmek için Mesih'i öldürmekle kendini öldürmesi... İnancı bulunan Hristiyanlık duygusu... Evet, kalplerine yerleşmiş olan bu duygu onların istediği şekilde akıllarına galip gelmiş ve onları, onların kabul ettiklerini kabul etmeyen aklın hasmı haline getirmiştir. Rousseau'nun "şayet aklın Allah'a ve ebedi hayata iman akidesi yıkması mümkün görünüyorsa bu karşın şuur (duygu) bunları teyit etmektedir" sözünden anlaşılan aklın Allah'a iman inancını yıkmasına gelince bu söz kesinlikle doğru değildir. Ayrıca Allah'a sahih bir yolla edilen iman akidesine sadece teyit ile bakan akla iftiradır. Aynı şekilde akil açısından ebedilik inancının önünde hiçbir engel yoktur.

Sonra, *Modern Felsefenin Serüveni*'nden yaptığım nakillerde dikkat çekmeye ihtiyacı bulunan bir takım noktalar vardır:

Birincisi: Batılı yazarından ve onu tercüme eden doğulu iki mütercimden oluşan "Serüven" (kitabı) sahiplerinin Rousseau ve Kant gibi akla karşı savaşın önderlerini büyütmeleri... Özellikle de Kant'a atfetmiş ve "o artık Kant'ın eliyle kadıyı

(aklı) yargılamanın vakti gelmiştir sözleri ve "Kant, dini akıldan, bilimi de şüpheden kurtarmak istedi. Böylece mesajı bu oldu" sözleri dile getirdikleri aşırı büyütme...

Dolayısıyla Batıda akıl ile din arasında çıkan savaşı, mütedeyyin filozoflarının dinin tarafını tutarak akıl feda etmelerini hatta daha ötesinde aklı ayaklar altına almalarını aktaranlar, orada çıkan bu savaşı hiçbir yorum yapmadan yahut Ezher dergisi editörünün tabiriyle "onlardan aleyhte tek bir kelime söyleme çabası göstermeden" anlattılar. Sanki bu "Serüven" sahiplerini ve de bunlardan Müslüman olanlarını o savaşın büyük ateşini tasvir ve meydanındaki kahramanlarını büyütme dışında hiçbir şey ilgilendirmemektedir. Yahut sanki o Batılı kahramanların dinin kelimesini üstün tutmak için aklı yok etmek, sesini kesmek için yaptıklarını Doğuda bizim uyumlu halde olan dinimize ve aklımıza tatbik etmemiz gerekiyormuş ki ikisi arasında özü alınamaz bir iş savaş çıkaralım... Veyahut sanki İslâm dininin Batılı filozofların din ile akıl arasındaki savaşta hezimete uğrattıkları akıl ile olan bağı İslâm'ın kadrini düşürmekte ve İslâm kelam âlimlerinin Allah'ın varlığını ispatı aklı delil üzerine ikame etmelerini ayıp, noksanlık sayan doğulu inkârcıların haklı olduğuna hükmetmektedir.

"Modern Felsefenin Serüveni" sahiplerinin sözleri üzerine bizim yaptığımız bu genel yorumun manası şudur: Kant'ın aklın makamını düşürmeyi hedefleyen felsefesi, İslâm'ın felsefesine tamamen aykırıdır.

Diyorlar ki: "Artık Kant'ın eliyle, kadıyı (yargıcı, aklı) yargılamanın vakti gelmiştir".

Ben de diyorum ki: Aklı yargılayamaya çalışanın akla ihtiyacı vardır. Akıl da bu çabanın çabalayanın gücünün fevkinde bir çaba olduğuna dikkat çekmeye kâfidir. Yine diyorlar ki: "Muhakkak ki Locke, Berkeley ve Hume bu yargılamanın zeminini hazırlamışlardır." Ben de diyorum ki: Berkeley'in anlayışında bu zemin hazırlama iddiasını tasdik edecek bir şey yoktur. Hume'a gelince o da bu görünen âlemin varlığını, kendi varlığını inkâr eden bir "Hüsbanici(şüpheci)dir. Dolayısıyla onun aklı inkâr etmesi-özelikle de aklı inkâr kendini inkâra bağlıyken- uzak bir şey değildir.[90] İnkâr ettiği her şeyle beraber Allah'ın varlığını da inkâr etmektedir. Burada asıl garip olan husus, akıl sahibi olanların aklını inkâr eden kimseye değer vermeleridir.

90 Demek istediğim, âdem aklı inkâr etmiş olduğu sözün aynısı ile kendi kendini de inkâr etmiştir. Nitekim bu hususu kitabımızın başka bir yerinde izah etmiştik. Bkz.1.cilt s.399-404.

Locke'a gelince Kant'a aklı tenkide zemin hazırlamakla faydalı olacak hususu, onun insanın fıtratında yerleşik olan temel ilkeleri inkâr eden anlayışında bulmuşlardır. Ancak Locke'un bu konuda "temel (yalın) deney anlayışı" olarak adlandırılan ve insan tarafından bütün malumatlarından önce ve bunların üstünde bilinir olduğu konusunda akıl sahiplerinin ittifak ettikleri o temel ilkeleri inkâr manası taşıyan anlayışı, bu kitabımızda yeri geldiğinde işaret edeceğimiz gibi temel ilkeler konusunda en zayıf ve haktan en uzak anlayıştır. Ayrıca bu anlayış Kant'ın kendisi tarafından da kabul edilmemektedir. Nasıl kendi tenkidinde bu anlayış içinde bir zemin bulmuş olabilir?

İkincisi: Nakletmiş olduğum bölümde aklın aleyhine konuşanlar yakin (kesin) bilgi gerektirecek makamda değeri olmayan hitabi delillerle konuşmuşlardır. Hatta belki de hitabi bile olamayacak delillere dayanarak konuşmuşlardır. Rousseau'nu şu sözüne bak! "Düşünmek, insanın tabiatına aykırıdır. Düşünen adam da sefil bir hayvandır (canlıdır)." Diğer taraftan "bilimler alanındaki ilerleme ahlâkın bozulmasına yol açar. Kültür (bilgi) de hayırdan ziyade şerre (kötülüğe) yakındır" sözüne gelince buna cevabım şöyle olacaktır. Eğer bilim, insanı ahlâkının bozulmasına götürüyorsa, akıl da onu inkâra sürüklüyorsa o zaman bizim akılsızlığı yani ahmaklığı yahut deliliği akla cehaleti de bilgiye üstün tutmamız, tercih etmemiz gerekmez mi? Böylece Allah'a ve peygamberimize iman etmemiz için ahmaklar, insanların hayırlıları, iyileri olmamız için de cahiller olmamız icap eder. O talihsiz ilkelerin hayranların, güdüldüğü gibi bizi güden mantığının neticesi nedir o zaman? Ayrıca Kant'ı büyüleyen ve onun demir kalıplar halini almış hayatındaki günlük dinlenmesini bozmasına sebep olan Rousseau'nun kitabının gayesi bu mudur? Akıl ve bilim aleyhine yapılan bu propagandaları insanlar nezdinde dinin revaç bulması için yapılıyorsa, bilimde ki dini, akıl ve bilim ehlinin gözünden düşürmektedir. Bunları dile getiren kimsenin de dostuna akıllı düşmandan daha zararlı olan ahmak arkadaş olması gerekir.

Kaçınılmaz olan hak şudur ki: Akıl ve bilim (ilim) Allah'ın insana lütfettiği en üstün nimetlerdir. Bunlar da insanoğlu için hayır ve saadetin anahtarıdır. Şerri mani olmakta akıldan kuvvetli bilgiden daha başarılı hiçbir şey yoktur. Kaldı ki hiç değilse akıl ve bilim sahip olanların elinde zaman zaman kötülüğün vasıtası, aracı olan mal ve silahtan daha aşağı bir mertebede değiller. Buna rağmen hiç kimse fakirliğin zenginlikten silahsız olmanın silahlanmaktan faydalı olduğunu söyleyen yoktur. Bu benzetmeye ek olarak, mal ve silah birer kör kuvvettir. Sahibine hayır olsun şer olsun eşit şekilde yardım eder. Akıllı olan bunları hayır olanlarından kullanır, şer olanlarından kullanmaktan imtina eder. Eğer akıl, kendisi dışındaki kuvvetlerin kullanı-

mı konusunda dahi en hayırlı müsteşar ise bu durumda aklın kendisini kullanmakta ve doğru yolu göstermekte sahibi için üstünlüğü daha bariz daha önceliklidir. Bilim de akıl gibidir. Hayır, alanında kullanırken teşvik eden şer alanında kullanırken de engel olan bir etken olur.

Yaptığımız naklin sonunda "Serüven" kitabı sahiplerinin "Kant, dini akıldan bilimi de şüpheden kurtarmak istedi. İşte mesajı bu olmuştu" sözlerine gelince... Bu mesajın hüsrana uğrayacağı muhakkaktır. Özellikle de dini akıldan kurtarma konusunda... Başarılı olsa dahi bu galip gelmiş yanlış kabilinden olur. Çünkü aklın dine karşı durması ve bu yolla inkârcılığın kapısının açılması akılla bağdaşmayan Hristiyanlık için söz konusu olur ancak. Eğer akıl herhangi bir dinin hasmı ise o dini bu tür bir husumetten kurtarmak mümkün değildir. İsterse onu kurtarmayış çalışan gözlerinde alabildiğince büyüttükleri filozof Kant olsun.

Bilimin de bu filozof eliyle şüpheden kurtarılması bahsi de dinin akıldan kurtarılması bahsiyle benzemektedir. Nitekim bu hususu, içinde Kant'ın felsefesinin uzun uzadıya incelendiği Hüsbanicilik (şüphecilik) felsefesini izah için ayırdığımız kitabımızın ilk bölümünün sonundaki konuda muttali olacaksın.

Üçüncü: Batı felsefesine dair numune olarak yapılan bu mücerret nakilde, birçok Doğulunun zahirine ve batınına nüfuz etmiş olan Batı emperyalizminden kurtulmuş dakik bakış açısına sahip olanların Batılıların felsefesinde dinlerinden yüz çevirmeye sebep olan zaafı anlamaya delil vardır. Görmüyor musun ki onlar, dinlerini akıllarıyla ıslah etmek yerine dinlerini (olduğu haliyle) korumak için akıllarını yıkıp hezimete uğratmaktadırlar. Ayrıca onların felsefelerinden, bilimlerde ulaşılmak istenen yalın hakikatten çok süslü edebi(ayların mevcut olduğunu görmektesin.[91] Filozofları da âlimden ziyade edebiyatçıdır.[92] Nitekim bu hususun Mısır'ın kültür anlayışında etkisi olmuştu. Mısır'daki birçok kalem sahibinin ilim meydanlarını edebiyat tiyatrolarına çevirmeye çalıştıklarını görmektesin. Hal böyle iken edepsizliğin de bu tiyatrolarda başrole çıkması görülmeyecek bir şey olmamaktadır. Buna bağlı olarak Dr. Zeki Mübarek büyük Üstad Muhammed Ahmet el-Gamravi'ye yönelik reddiyesinde bunu açıkça ilan ederek şöyle demiştir: "İslâm'ın sancağını cahillerin (burada, din âlimlerini kastediyor) elinden çekip aldık. Artık dinin temellerini açıklamakta

91 "Serüven" sahiplerinin Rousseau hakkında, "sanki kendisi gerçeğin acı sokmalarından rüyaları ve hayalleri ile doldurduğu bir âleme kaçmıştı" sözleri rasgele edilmiş bir laf değildir.

92 Bizler alım ile dünya hayatının zahirine dair bir şeyler bilen ve ahiretten tamamen gaflette olan âlimleri kastetmiyoruz. Bilakis âlimden Allah'a Teâlâ'nın haklarında **"Şüphesiz kulları arasında Allah'dan ancak alim olanlar korkar"** *(Fatır, 28)* buyurduğu âlimleri kastediyoruz.

temel dayanak bizim kalemlerimiz oldu"[93] Edebiyatçılar arasında da selefimizden usulü ve füruu ile merci aldığımız İslâm'ın fıkıh hazinelerini yazım üslubunda süslü olmaması yönünden eksik görenlerin olması da nadir değildir. Sanki bunlar ilimler kalesinin fethi için çelikten silahlar yerine altın suyuna batırılmış silahlar aramaktadırlar. Kitabımın mukaddimesinde bunları, tıbbi reçetelerde yazılanları önemsemeyen ve yüksek edebi üslup ile yazılmamıştır diye reçeteyi çöp kutusuna atmış olan hastalara benzetmiştim.

Dördüncüsü: Batılı bilim adamlarının, akılla bağdaşmayan dinlerine bağlılıkları ve dinlerinden vazgeçmemek için akıllarından vazgeçmeleri ve bu konuda ki gayretleri basiret ehli biz Müslümanlar için büyük bir ibret alma noktasıdır. O ikisi de yani akıl ve din insanı sair hayvanlardan ayıran en şerefli meziyetlerdir. Sanki onlar iki şeref vesilesinden biri olan dini tercih edip diğerine aldırış etmemişlerdir. Ancak şu var ki akla aykırı olan din hak olmamalı ve şerefli hasletlerden biri olarak da sayılmamalıdır. Çünkü insanın Allah'a karşı diyanet ile ve üzerindeki hükümranlığına boyun eğmemekle mükellef olması onun akıl ile mükerrem olarak yaratılmasına bağlıdır. Zira akıl, dinin esası teklifin kadrini hakkıyla de kaynağıdır. Buna binaen dine tercih ettikleri zaman aklı kaybeden Batılı bilim adamları, dini tercih etmekle doğru bir iş yapmayarak her iki şeref hasletini kaybetmiş olmaktadırlar. Evet, dinin kadrini hakkıyla bilme konusunda en ideal örnek olsalar da -zira hak din olmasa da dinlerine bağlı kalma uğruna akıllarını kurban etmişlerdir- böyledir. Batılıları taklide aklı ve akli delilleri hafife alan Müslüman Doğunun beyinsizlerine gelince, onlar da dinin kadrini hakkıyla bilmeme konusunda en ideal örnektirler. Çünkü onlar akıllarından, dinlerini korumak için değil bilakis akıl ile uyumlu olan dinlerini terk etmek için vazgeçmektedirler. Batılı mütedeyyinleri akılları pahasına olsa dahi dinlerine sahip çıkmaktan başka bir şey ilgilendirmemektedir. Müslüman Doğunun beyinsizlerini de Batılıları taklit etmekten başka bir şey ilgilendirmemektedir. İnkârcılarından dini hafife almayı, mütedeyyinlerinden de aklı hafife almayı kopyalamaktadırlar. Birbirleriyle uyumlu olan dinlerine ve akıllarına da hak ettikleri kıymeti, takdiri vermemektedirler. Binaenaleyh her iki şeref hasletini de kaybetmektedirler. Özellikle de onların birbiriyle uyumlu olması fırsatını ve her ikisini muhafaza edebilmesi zayi etmektedirler. Bütün bunları Batılıları kayıtsız şartsız taklitlerini muhafaza ve kendi dinlerine ve akıllarına tercih etme uğrunda yapmaktadırlar. Şayet onların inkârcılarından akla saygı göstermeyi, mütedeyyinlerinden de dine saygı duymayı öğrenmiş olsalardı onlar için daha uygun olurdu.

93 Ne garip bir durum ki İslâm'ın sancağının bu yeni hamili, ilk hamlesini İslâm'a yönlendirmekte ve Kur'an'ı Allah'a nispet etme konusunda İslâm'ın peygamberini yalanlamaktadır.

Geriye bu dört noktaya dipnot olarak şunu söylemek kaldı: Hristiyanlık da onun kutsal kitabı da Hz. İsa *(aleyhisselâm)*'a indirildikleri gibi korunmamışlardır. Ayrıca kendisinden ne mütevatir ne de mütevatire yakın bir şekilde nakledilmişlerdir. Hâlihazırdaki Hristiyanlık aklı da akıllı insanları da tatmin edecek özellikte değildir. Dinleri şöyle bir inceleyen akıl ve basiret sahibi olan biraz da İslâm tarihine dair bir şeyler bilen kimse eğer Müslüman olmazsa ladini (dinsiz) olacaktır. Eğer Hz. Muhammedin nübüvvetine iman etmezse diğer peygamberlere asla iman etmeyecektir. Bu dediklerime dair en bariz delil Hristiyanların "din insanın gönlüne etki eder, aklına değil. İnsan da dine akıl yönünden değil gönül yönünden bağlanır. Çünkü din akla muvafık değildir"[94] şeklindeki sözleridir. Zira onlara göre din aklın olduğu yerde olmaz, dinin de makul hususlar içinde bir yeri yoktur. Onların bu görüşüne karşın İslâm âlimlerine göre tekliğin kaynağı, temeli akıldır. Buna göre kanaatimce batılı akil adamlar ve hükümet adamlarının hepsi ladinidirler (dinsizdirler).[95] İslâm'a olan düşmanlıkları da Hristiyan olmalarından değil dine olan düşmanlıklarından kaynaklanmaktadır. Müslümanlara düşman olup Müslüman kökenli dinsizlere düşmanlık etmemeleri de bunun açık delilidir. Onlar gerçekten Hristiyan olsalardı Müslümanları kendilerine inkârcılardan (dinsizlerden) hatta kendi dinsizlerinden daha yakın görürlerdi. Nitekim bizler, Ehli Kitabı kendimize her türlü müşrikten ve dinsizden daha yakın görmekteyiz... Ayrıca bizim aydınlarımıza Batı Hristiyanlığının değil de Batı dinsizliğinin bulaşmış olması da bunun kanıtıdır. Hâlbuki Batılıların kitaplarına kapanıp derinlemesine inceleyen inkârcılarımız Hristiyanlığın bildikleri kadar İslâm'ı bilselerdi Müslüman olurlardı. Ancak onlar İslâm'ın faziletlerini, delillerini bilmeyince Hristiyanlık da akıllarını ikna edemeyince İslâm'ın da Hristiyanlık gibi salt taklit ile benimsendiğini zannedince, Batılı akil adamlarının da dinsiz olduklarını görünce onları taklit ederek dinsiz oldular. Öyle ki onlar İslâm âlimlerinden akli mevhibelerini inkâr edemediklerinin gizli dinsiz olduklarını iddia eder olmuşlardır. Nitekim benimle bir tıp öğrencisi arasında İstanbul'da -ki ben de o zaman ilim talebesi idim ve onunla aynı oda da kalıyordum- Mecelle-i Ahkâm-i Adliye'nin şarihi ve medreselerdeki ve okullardaki dersleri talebeleri büyüleyen büyük âlim Atıf Beyin diyaneti hakkında bir münakaşa yaşanmıştı. Zatı alileri akıl ve ilim-

94 Bu tür akli değil de gönül bağını Kelam ilminin düşmanı hocalar ve tasavvuf taraftarları da dile getirmektedirler. Ancak onlar Hristiyan benzerlerinden şu konuda ayrılmaktadırlar. Hristiyanlar dinleri akılla bağdaşmadığı için gönül (kalp) tarafına meyletmektedirler. Bu hocalar ise dinleri akla muvafık olmasına rağmen aklın mertebesini düşürmek namına kalp tarafına meyletmektedirler. Artık biz gönüllerimizi mi akıllarımıza tabi kılalım yoksa akıllarımızı mı gönüllerimize tabi kılalım! Böylece hevaya tabi olanlardan olalım!

95 El-Camia dergisi sahibi ve Şeyh Muhammed Abduh'un hasmı olan Üstad Farah Antun da samimi bir Hristiyan olduğunu, dinlere saygı gösterdiğini, beşer için dinleri her türlü fazilet, hasleti gibi gerekli gördüğünü iddia etse de ladinidir (dinsizdir).

de kâmil olduğu gibi imanen de kâmil bir zattı. Benimle tartışan zatı da kâmil aklı ve keskin zekâsı yanıltıyordu. Zaruri bilgisini inkâr ile sonuçlanan, geriye mukaddimeye ek olarak zikredeceğim bir tane önemli mesele kaldı. Bu mukaddime kitabımın 1. Bölümünün dört ana konusundan ilk konunun mukaddimesidir. Ayrıca bu mukaddimede mantıksal kesin ve zaruri bilgiyi inkâr eden şüphecilik ile sonuçlanan Batı felsefesine dair genel bir değerlendirmede bulundum. Yeni şüpheciliğin kurucusu David Hume'un ortaya koyduğu şüphecilik... Bu anlayışı ortaya koymuş ve Hegel'in felsefi anlayışından kendine destek bulmuştur...

"Yakin (kesin bilgi), inkâr ve ispat konusundaki tartışma benim için çok önemlidir. Zira bu kitabın temeli bunu ispat üzere dönmektedir. Nitekim İslâm da yakinin sübutu üzerine kaimdir. Biz müslümanlar beşer bilgisi içinde yakinin olduğunda tereddüt etmeyiz. Yakinin varlığına inanır ve bunu da Hristiyanların gördüğü gibi akla aykırı olarak görmeyiz. Bilakis yakine ulaştırmakta yardımcı ve destekçi olarak görürüz. İman-akıl ihtilafında şüphenin doğmasına da müsaade etmeyiz. Aynı şekilde duyum yoluyla müşahede ettiğimiz kâinatın varlığına, akli delil (burhan) yoluyla da kâinatın varlığının bizleri ulaştırmış olduğu Allah'ın varlığına şüphenin sirayet etmesine müsaade etmeyiz.

Benim bu ekte dile getireceğim ve inceleme konusu olarak ortaya koyacağım mesele şudur; Büyük bir İslâm âlimi, İslâm'da Ehli Sünneti oluşturan Eşarilerin ve Maturidilerin mezhebini açıklarken, Kelâmi bir meselede Hume yahut Hegel'in anlayışına benzer bir anlayış dile getirmiştir. Çünkü Allah'ın varlığını ispat için giriş olarak koyduğumuz ve sözü çok fazla uzattığımız, hususi gayesi de şüphecilere reddiye vermek, insanın bilgisi dâhilinde de hilafı ihtimal dairesinde olmayan yakini bilginin varlığını muhafaza etmek olan... Diğer taraftan da Allah'ın varlığını ispat meselesinde ilk adımda ihtiyaç duyulan... Nitekim Kelam âlimlerimiz arasında bu meselenin bilinen başlığının "İspat-ı vacip meselesi" olması buna şahitlik eder...

Evet, bu meselenin girişinde yer alan konunun incelemesi ancak dostum ve *Metâlib ve Mezâhib* kitabın Türkçe mütercimi aziz dostumun düşmüş olduğu şüpheyi ortadan kaldırmaya değindikten sonra söz konusu olur, Bu âlim dostum inkârcılara mücadele gücüne sahip, uyanık muhakkik âlimlerin önde gelenlerinden biri olmasına rağmen bu hataya düşmüştür. Onun iki yıl önce vefatı da İslâm'da ve ilim alanında telafisi olmayan bir kayıptır. İşte bu büyük âlim kitabına önsüz olarak kaleme aldığı mukaddimesinde şöyle demiştir:

"Ben Eşarilerin ve Maturidilerin bilgi bahsinde aklın icap ve lüzumunu nefyetmelerinden ve bilgide tabii seyri tespit etmelerinden öyle anlıyorum ki, inkârı ihtimal dâhilin-

de olamayan bilgi) yoktur. Yakini bilgi de vakıaları doğuracak bir kıymetli haiz olabilip akli icap ve zarureti tazammun etmez. İlmi tasdiklerin hepsi de Kant'ın tabiriyle "assertorik (yalın) önerme" dediği vaki kaziyeler, mantıki ifadesiyle "mutlak-i amme" önermeleridir. Çünkü mutlak mebde(başlangıç)in esası "fail-i muhtar"dır. İcapların (zaruretlerin) hepsi de vukuatın devamından ve bir kanun şeklinde gerçekleşmesinden anlaşılan ilahi kanunlardan (sünnetullah) kaynaklanır. Ya Burada ki yakini bilgi tecrübe (deney) kıymetinden öte bir noktaya, geçmez, ilk başlangıç (mebde) "fail bil-icap" olsa idi yakini bilgi, mutlak, zati bir zaruret (zorunlu bilgi) halini alırdı."

İşte bu büyük âlim Farabi ve İbni Sina gibi İslâm filozoflarını "yakini bilgi"ci sayıp Mutezile mezhebini onlara ilhak etmiş, Eşariler ve Maturidiler gibi Ehli Sünnet mezhebinin anlayışını da Hume'un şüpheciliğine yakın bir şüphecilik olarak değerlendirmiştir. Sadece onun şüpheciliğine nazarla yakine biraz daha yakın görmüştür. Sonra da şöyle demiştir: *"Her iki anlayışın da İslâm'da dini ve felsefi kıymeti vardır. Her ne kadar Kelamcıların anlayışı günümüz felsefesine daha çok uyuyor olsa da... Çünkü bu anlayış, günümüzde bilimsel metot kabul edilen tedrib ve deney metoduyla irtibatlı bir anlayıştır."*

Ben de diyorum ki: İşte buradan hareketle *"El-hikmetül-mütealiye fil-esfaril-akliyyetil-erbaa"* kitabının müellifi Sadruddin Şirazi, varlık, hadiseler arasında illiyet-maluliyet prensibini inkâr eden, her şeyin herhangi bir vasıta olmaksızın Allah'a dayandığını söyleyen Kelamcıların mezhebini tenkit etmiştir. Tenkidini de onların mezhebinin yakini, zaruri bilgilerin kökten ve tümden yok olmasını gerektireceği hüccetine dayandırmıştır.[96] Ehli Sünnetin safveti olan Eşari ve Maturidi kelamcıları-

96 Kitabın 3.cildinin sonundan birkaç sayfa öncesinde şöyle demiştir. "Varlıklar arasında illet-malul ilişkisini inkâr eden ve rasgele (Burada kastı Allah'u Teâlâ'nın fiillerini gayelerle illetlendirmemektir) Kudret ile izah eden Kelamcılara, ilim ehlinin diyeceği bir şey yoktur. Çünkü ilmi bahislerin temeli, illiyet-maluliyet ve doğru önermelerin neticelerini icap ettirmesi üzerine kuruludur. İsterse netice vermek, örneğin (kıyasın) birinci şekline göre zaruri, mahsus şekilde tertip edilen iki öncül (önermeye) göre netice lazım olmasın... Zira böyle bir durumda âlemde "yakın bilgi" hiçbir şekilde hâsıl olmaz, yakını bilginin bulunmadığı yerde ise ilim yoktur. İlmin olmadığı yerde de Hiçbir şeyin tahakkuk etmesinde herhangi bir güven, herhangi bir dayanak, mutmainlik, bir hedef, amaç söz konusu değildir. Bilakis dinler, mezhepler ve çabalamaların hepsi toz duman, heder olmuş olur." Nihayetinde şöyle demiştir: "Bu görüş, Sofistailerin (safsatacıların, şüphecilerin) görüşüne yakındır."

Bu sözlerin cevabı **Metâlib ve Mezâhib** kitabının mütercimi nin düştüğü şüpheye verilecek cevaptan anlaşılacaktır. Adamın sefihçe, bütün mümkinatın en baştan eşya arasında illiyet-maluliyet ilişkisini nefyeden, bütün illiyetleri de Allah'ın iradesi ile sınırlandıran Allah'a isnat eden kelamcılara dil uzatmasına gelince bu kendisinden bildiğim bir husustur. Bu kitabımızda da bu yazarla yani Esfar'ın yazarıyla sürtüşmelerimiz olacaktır. Aşırı gittiği görüş ve fikirlerde reddiyelerimiz olacaktır. Allah'ın fiillerini talil konusunda hakkında ne olduğunu da beyan edeceğiz.

Bu böyle... Vereceğimiz bu cevaptan, Risale dergisi 861 nolu özel sayıda "Serbest sözler" başlığı altında yayınlanmış makalenin yazarı Dr. Muhammed Yusuf Musa'nın da sözlerine cevap anlaşılacaktır. (Diyor ki): "Sonucun sebebe bağlanması şüphe kaldırmaz zaruri bir durumdur. Nitekim Gazali, bugün hala akıl, felsefe

nın mezhebinden böyle bir netice çıkarmak gerçekten garip bir durumdur. *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi büyük âlimin onların mezhebini Sadri Şirazi'nin anladığı şekilde anlamış olması sonra da onun tenkit ettiği gibi tenkit etmemesi de çok ga-

---

ve Müslümanların umumi maslahatları alanında kötü neticelerini çektiğimiz büyük bir hata işlemiştir. O da din adına sonuçların sebeplerine bağlılığının adi (tabii) değil zaruri olduğunu belirten görüşü, yıkma çabasıdır."

"Gazali'nin büyük bir hata işlediğini söylüyoruz. Çünkü Müslümanların çoğunun içinde -kendisi de Huccetülİslâm olarak takrir edeceği edince- kişinin hayatında başarının zaruri sebeplerini gerçekleştirmeden başarıyı elde edebileceğini takrir etmiştir. İster ziraatçı olsun ister sanayici, tüccar yahut devlet ve siyaset adamı olsun."

"Bunun bir neticesi olarak da günümüzün birçok aydını Allah'u Teâlâ'nın şu günlerde Müslümanlar adına bizim insanlar için çıkarılmış en hayırlı ümmet olduğumuzu, İslâm'ın da en hayırlı din olduğunu tekit edecek güç ve liderliği neden gerçekleştirmediğini sorgulamaya başlamışlardır... Evet, bunu sorgulamaktadırlar... Herhangi bir sonucun da mutlaka bir sebebinin bulunması gerektiğini unutmaktadırlar. Bunun aşılması ise ancak bir mucize ile olabilecektir. Hâlbuki mucizelerin devri geçmiştir. Bunu sorguluyorlar, bizim de gerçek bir mümin gerçek bir Müslüman olmadığımızı unutuyorlar."

Bizler, makalenin yazarının günümüz Müslümanlarına yönelik sitemlerinde haklı olduğu kanaatindeyiz. Ancak onların sitemleri hak etmişlerinin sorumlusu İmam Gazali'nin "sonuçların sebeplere bağlılığı zaruri değildir tabiidir" şeklindeki sözü değildir. Gazali de bu sözüyle makalenin yazarının iddia ettiği gibi ne büyük ne de küçük bir hata işlemiştir. Ayrıca bu konuda Gazali'de yalnız değildir. Bilakis Ehli-i Sünnet Müslümanların hepsinin mezhebi, anlayışı budur... Asıl büyük hata, sonuç ile sebep arasındaki bağın zaruri değil tabii olduğunu söyleyen görüşü sebepleri ihmal edip mucize beklemekle eşit görmek olarak zanneden yazarın kendisindedir. Şu da var ki sonuç-sebep arasındaki bağın tabii olmasının manası, Allah'u Teâlâ'nın sünneti(ilahi kanunu) sebebin olduğu yerde sonucunu iradesi ve ihtiyarı ile yaratmak şeklinde söz konusu olmuştur. Yoksa yaratmamaya gücü yetmeyecek şekilde zorunluluk altında değildir. Yaratmak onun ne kadar geçerli kanunu olursa olsun. Zira sebebi sebep, sonucu da sonuç kılan yalnız O'dur.

Yani, sonucun hemen sebebin akabinde gerçekleşmesi Allah'ın iradesine bağlı olarak söz konusu olur. Yoksa inkârcıların inandığı gibi eşyanın tabiatından yahut filozofların inandığı gibi Allah'u Teâlâ'nın fiillerinde tercihi olmayan bir fail (fail gayr-i muhtar) olmasından kaynaklanmış değildir. Biz Müslümanların inancı, ateş yaktıklarını Allah'ın izni ile yakar. Yemek de aç olanı su da susamış olanı yine O'nun izni ile doyurur, kandırır. Artık makale yazarına sonucun sebebe bağlanmasının teminatının Allah'ın iradesi olması kâfi gelmiyor mu? Yoksa kendisi Allah'ın iradesinden bağımsız bir bağ olsun mu istiyor. Öyle ki Allah bunları birbirinden ayırmak istese buna gücü yetmesin? Yahut bu bağ Allah'ın iradesine hatta Allah'ın varlığına bağlı kalmaksızın vakidir mi demek istiyor?

Ben bu kitabımda İmam Gazali'nin bu görüşlerini, sözlerini tenkit ettim. Ancak Dr. M. Yusuf Musa'nın büyük hata olarak saydığı sözü son derece doğru ve Kelam âlimlerinin sözlerine muvafık bir sözdür. Bu durumda büyük hata onu hatalı görmektedir. Özelikle de hatlı gören hatalı yazar-zannıma göre-âlimlerin usuluddindeki mezheplerini bilmemeleri uzak bir ihtimal olan Ezherlilerden ise.

Makale yazarının bu Kelami meseleyi anlama konusundaki hatası aziz dostum büyük Türk âliminin hatasıyla aynı türden değildir. Her ne kadar iki hata arasında düşüncede benzerlik konuda yakınlık bulunuyor olsa da. Aralarındaki farklardan biri, dostum Eşarilerin ve Maturidilerin mezheplerinden anladığı hususu onlar adına ayıp olarak görmemiştir. Hâlbuki Dr. M. Yusuf Musa, İmam Gazali'nin sözlerinden anladığını Gazali için ayıp görmüştür.

Farklardan biri de Ezherli Doktorun hatası, mezhebi anlamakta ve bunu sahibi için ayıp görmekte olmuştur. Dostumun hatası ise, anladığı mananın dokunacağı tehlikenin boyutunu takdir etmekte olmuştur. Nitekim okur bu hususa muttali olacaktır. Bu farklar çerçevesinde Doktorun sözü merhum dostumun sözlerine nispetle filozofların peşinden giden Esfar kitabının sahibinin sözlerine daha yakın olmaktadır. Her ne kadar Doktor söyledikleriyle filozofların yahut inkârcıların anlayışını İslâm âlimlerinin anlayışına tercih ettiğinin şuurunda olmadan söylüyor olsa da...

riptir. Beşer malumatının bir takım vaki kaziyeleri ve mutlak-i amme (önermeleri) aşmayan bilgi olmasından aralarında tek bir kaziyenin dahi zaruri kaziyeleri mertebesine ulaşmamasından daha garip ne olabilir. Binaenaleyh bizden biri küllün cüzden büyük olduğuna ikna olurken, hilafı imkânsız zaruri bir kaziye (yargı, bilgi) olarak ikna olmamaktadır. Allahu Teâlâ'nın mevcud (var) olduğunu ikrar ederken de bu yargının hilafı imkânsız mantıki zaruri bir kaziye olarak ikrar etmemektedir. Bunun manası ise ona (Allah'a), Vacibul-vücud olarak-Allah muhafaza-iman etmemektedir. Her ne kadar Allah'a olan imanı "şayet Allah mevcud olmasaydı mevcudatın varlığının illetlerinde teselsül icap ederdi" şeklinde özetlenecek akli bir istidlal üzerine kurulmuş olsun. Buna bağlı olarak, "bilgi (ilim)" bahsi konusunda Eşarilerin ve Maturidilerin mezhebi... Mantıki kıyasta neticeyi bilmenin suğrası (1.önerme) ve kübrası (2.önerme) bilindikten ve netice (sonuç) verme şartlarının hepsi mevcut olduktan sonra ancak Allah'u Teâlâ'nın o iki önermeyi bilmesi sonrası bilgiyi yaratması kanunu ile hâsıl olacağını söyleyen, yoksa iki mukaddimeyi bilmenin neticeyi bildirmesi zorunlu akli lüzum ile söz konusu olmadığını belirten... Evet, Allah'u Teâlâ'nın fail-i muceb (zorunlu fail) değil de fail-i muhtar (istediğini yapmaya kadir) olması konusunda özel olarak Eşari ve Maturidi mezhebi genel olarak da Kelamcıların mezhebi ispat-ı vacip davasını ve "küll, cüzden büyüktür, beşer zihninde fıtri ve bedihi olarak hâsıl olan temel bilgi prensipleri" gibi bütün zaruri kaziyeleri (yargıları) kökünden yıkıyorsa, mantıki kıyasın neticesi ile elde edilen bilginin değeri vacip ve zaruri mertebesine asla ulaşamayan deneysel bilginin değerini geçmiyorsa... Çünkü bu da kıyasın mukaddimelerini bilmenin akabinde Allah'u Teâlâ'nın neticeyi bilmeyi yaratması âdeti üzerine gerçekleşmiştir. Yine Mevla da icap ile (zorunlu olarak) değil de ihtiyar ile yatıyor olduğundan yaratmasın da bir zorunluluk söz konusu değildir. Evet, iki mezhep mensuplarıyla beraber- özellikle de Allah'u Teâlâ'nın fail-i muceb değil de fail-i değil de fail-i muhtar olduğunu söyleyen, mütercim büyük âlimin de esas aldığı ancak her zaman filozofların mezhebini tercih ettiği için Esfar adlı eserin sahibinin benimsediği- bizim de temel alıp benimsediğimiz Eşari ve Maturidi mezhebi gerçekten böyle ise bu mezhep olmaz olsun.

Evet, bu müşkilden sadece İmam Razi kurtulur. Çünkü o mantıki kıyas neticesinin iki mukaddimenin bilinmesi halinde akli bir zorunluluk olarak bilineceğini söylemiştir. Bu bilginin iki mukaddimenin bilinmesi neticesinde Allah'u Teâlâ'nın neticeye dair bilgiyi yaratması şeklinde âdi (tabii) bir lüzum ile lazım olmadığı kanaatindedir. Ancak bu müşkilden kurtulmuş olan İmanın mezhebi kendisi Kelamcıların cumhuru ile Allah'u Teâlâ'nın fail-i muhtar olduğu konusunda ittifak edince aynı müşkile düşmektedir. Her ne kadar iki mukaddimeyi bildikten sonra

neticeyi bilmek Allah'ın yaratması ile değil de bilakis akli olarak lazım olduğundan dolayı olsa da... Binaenaleyh tonun mezhebine göre iki mukaddimeyi bilmek mutlaka bu hususta muhtar olan (dilediğini yapan, yaratan) Allah'u Teâlâ'nın yaratması ile gerçekleşmektedir. Dolayısıyla onun mezhebinde "ihtiyar" insanda istidlali bilginin hâsıl olması yolunda bir merhalede dâhil olup (istidlali bilginin) zaruri olmasına mani olmaktadır. Kelamcıların cumhurunun mezhebinde ise her iki merhalede(istidlal ve neticede) dâhil olup iki yerde zaruri olmasına mani olmaktadır.

Sözümü tekrar ediyorum: Büyük âlimin anladığı şekliyle "yakin" meselesini alt üst eden Eşari ve Maturidi mezhebi olmaz olsun. Bu mezhepleri bu şekilde anlamış olan o büyük âlim de istediği kadar bu anlayışın, deneye dayalı modern bilgi anlayışına uyması ile teselli buluyor olsun. Çünkü modern bilgi anlayışı ile olan uyum sayesinde kazanılan meziyet, beşeri malumatların (bilgilerin) hepsini vücub ve zaruri bilgiyi tazammun eden, Allah'ın varlığını bilmenin de mutlaka o mertebe ve değerde olmasını icap ettiren en üst "yakin"den daha alt dereceyi düşmekle kaybettiği hiçbir değeri telafi etmez. Çünkü daha öncede tahkik ettiğimiz gibi Vacibul-vücud olmayan "Allah" olamaz. Varlığı da mutlak, zaruri, bilinmesi vacip bir netice doğuran bir delil ile sabit olmayan varlık da Vacibul-vücud olamaz.[97] Bundan dolayı daha önce şunu demiştim: Deneysel delil vacibi ispatta yeterli değildir. Allah'ın varlığının delilleri ne kadar vücub ve zaruret ifade eden akli deliller olsalar da ancak Eşari ve Maturidi mezhepleri delillerden neticeye ulaşmayı Allah'u Teâlâ'nın yaratma sünnetinin gerçekleşmesi üzerine bina etmektedirler. Ki bu tür bir delil de zaruret ve vücub ifade etmeyen deney değerinde bir delildir. Çünkü delil getirenin zihnindeki intikali yaratmak konusunda Allah'u Teâla fail-i muhtardır. Manası, yaratması mümkün olduğu gibi yaratmaması da mümkündür. Binaenaleyh Eşariler ve Maturidiler bütün akli burhanları biraz deney ile mezcetmiş ve bu mezc ile burhanların istifade edilen yakinin kıymetini düşürmüş olurlar. Eğer durum gerçekten böyle ise o zaman ben, Allah'u Teâlâ'nın faili muceb değil de fail-i muhtar olduğunu söyleyen Eşarilerin ve Maturidilerin yok hayır genel olarak Kelamcıların mezhebi olmaz olsun, diyeyim mi?

Hayır, tabi ki bunu demeyeceğim! Lakin şunu diyeceğim: Allah, deneyle sabit olan modern bilime yaranma çabasını kahretsin! Bu ilim ki bir açıdan "bilim" ve "müspet (pozitif)" sıfatını tekeline alırken diğer açıdan da Allah'ın varlığını ispat

97 Öyle ki hilafı, mümkin illetlerin teselsülünü gerektirdiği için imkânsız olmalıdır. Ancak Eşari ve Maturidi mezhebinde yine, bu âlimin anladığı şekle göre mutlak zaruret yoksa muhal (imkânsız) bir şey de yoktur. Peki, bu âlim Allah'u Teâlâ'nın faili muhtar olduğunu söyleyen kelamcılar genelinin ilahının Vacibul-vücud olmamasına razı olur mu? Yine kendisine ve bu anlayışa sahip olanlara göre küllün cüzden büyük olmasında, zıtların bir araya gelmesinin imkânsızlığında zaruri bir bilgi olmamasına da razı olur mu?

edememeni mesuliyetini bu meselenin üzerine yıkıp Allah'ın varlığını ispat etmekten aciz kalmakla muasırlardan nicesini saptırmıştır. Nitekim biz de bu kitabımızda bu bilimin temeli olduğu için deneyi akli burhanlara üstün tutma anlayışına karşı mücadele vermekteyiz.

Mantıki akli burhanların modern bilimin deneysel delillerine olan üstünlüğünü bilmeyenlerin yaranma çabaları ağrıma gitmiyor. Bilakis Metalib ve Mezhib'i tercüme eden zat gibi büyük bir âlimin hem de deneysel delilden kazanılan bilginin değerinin düşüklüğü bilmesine rağmen, bu düşüklüğün de vacibi ispat ve neticesi zaruri olması gereken her meselede sebep olacağı noksanlık ve haleli göz ardı ederek bu delil ile teselli bularak yaranmaya çalışması ağrıma gitmektedir. Bu konuda makul olan, Eşari ve Maturidi mezhebine dair zikrettiği hususun lüzumuna teslim ediyorsa bunu o mezhebin ayıplarından sayarak teslim etmesi icap ederdi. Gel gör ki bunu, modern bilim anlayışına yaklaştıran bir meziyeti olarak saymıştır. Ağrıma giden ve ondan sadır olmasını garipsediğim hususlardan biri de Eşari ve Maturidi anlayışını, Hume'un şüpheciliğine yakın şüpheciliğine yakın şüpheci felsefeye dayandırmış olmasıdır. Kendisinin, akli istidlallere deneylerden bir delil icat etmedeki maharetine rağmen... Ki muasır aydınlar sadece bu tür (deneysel) istidlalleri kabul etmekte ve içinde deney olmadığı için akli istidlalleri eksik görmektedirler.

Şu da var ki biz, o mahir âlimin kolaylıkla keşfettiği ve Allahu Teâlâ'nın mantıki kıyasın iki mukaddimesini -yani suğra ve kübrasını- bilmeyi yarattıktan sonra neticenin bilinmesini yaratması şeklinde tecelli eden sünnetinden çıkarmış olduğu, ayrıca akli delillerle istidlalde bulunanların bu dikkat çekmeden sonra -ister Allah'ın yaratmasına isterse de iki mukaddimenin bilinmesinden dolayı neticeyi bilmeyi lazım görmeye isnat etsinler- farkına varmakta ittifak etmiş oldukları bu tecrübenin hakkını takdir etmekteyiz... Modern bilime yaranma, yakınlaşma ihtiyacı görmeden ve de bu zaruri ilim yoluyla ulaşılan deney sebebiyle tahsil edilen neticeye dair bilginin değerini deneysel bilginin değerine indirmeyi kabul ve teslim etmeden takdir ediyoruz. Bilakis keşfedilen deneyin değerini, akli delilin değerine katıyor ve birleştiriyoruz. Binaenaleyh de her akli delil aynı zamanda deneysel bir delil içermekte ve gerektirmektedir diyoruz. Böyle diyor ve o âlime teşekkür ediyoruz.

Zihnine bulaşan, müşkil olduğunun farkına varmadığı ve kendisinden doğacak tehlikeyi takdir edemediği büyük probleme gelince, bu problemin çözümü şöyledir: Allahu Teâlâ'nın, kıyasın suğra ve kübrasını bildikten sonra neticeyi bilmeyi yaratmasından, ayrıca Allahu Teâlâ'nın gerek bu ikinci bilgiyi gerek beşer zihninden herhangi başka bir bilgiyi yaratma zorunluğu olan fail-i muceb değil de fail-i muhtar

olmasından beşer bilgisi içerisinde herhangi zaruri bir kaziyenin (yargının) bulunmadığını çıkarmak yersiz bir tevehhümdür. Bu konuda şüphe bulunmayan hak, daha önce örneklerini zikretmiş olduğumuz gibi beşer ilmi bir takım zaruri kaziyeleri şamildir. Burada da o kaziyeleri (yargılara) matematik ve geometrik kaziyeleri (formülleri) ekliyoruz. Eşari olsun Maturidi olsun "iki çarpı iki"nin "dört" ettiğinin mutlak zaruri bir yargı (kaziye) olduğundan tereddüt edecek kimse var mıdır? Allahu Teâlâ'nın fail-i muceb değil de fail-i muhtar olduğunu söyleyen ne Eşarileri ne Maturidilerin ne de genel olarak Kelamcıların mezhebi, Hegel'in mezhebi değildir. İstersen burada "zıtların bir arada olması imkânsızdır" yargısını dile getirebilirsin. Peki, insan bu tür bir yargıda bulunduğunda; "ifade ettiği mananın doğruluğu zaruri değildir. Bilakis tercihli ihtimal kabilindendir. Çünkü bu ve benzeri yargılarla bir "bilgi" yaratan Allah bize ve usulüddin ilmi imamlarımıza göre "fail-i muhtar"dır. Dilerse bu tür bir bilgiyi zihinlerimizde yaratmama imkânına sahiptir. Bu durumda bizler o kaziyelerin (yargıların) doğruluğundan şüphe ederiz" şeklinde bir yargıdan mı bulunmaktadır? Hem de bizler olduğumuz gibi akıl sahibi kimseler iken mi bu tür bir yargıya varacağız... Hayır, hayır! Bilakis o zaman biz şu an sahip olduğumuz akıllı halimizden farklı bir haldeyiz demektir. Hegel tarzı bir akla sahip olmuşuz...

Evet, bizler, insanda o zaruri kaziyelerle bilginin hâsıl olmasının o bilgiyi yaratanın mahlûkatı ve o bilgiyi bilen insanı yaratmasından dolayı zaruri olmadığını hâlihazırdaki halimiz ve meseleler hakkında hüküm verdiğimiz akıllarımız ile teslim ediyoruz. Allah dileseydi insanı yaratmazdı. Yine insanı yaratmakla beraber onu herhangi bir öğrenme çabasına ihtiyaç duymadan fıtratı ve akli bedihliği ile bildiği o zaruri kaziyeleri bilmez bir halde yaratmayı dileseydi buna mutlaka kadir olurdu. Yine insanı yarattıktan ve ona bedihi zaruri kaziyeleri öğrettikten sonra nazari bilgileri öğretmemesi yahut bu bilgilerden kısmı -imamın (Razi) ve muhakkik Eşarilerin görüşüne göre bu bilgilere ulaştıran mukaddimelere dair bilgiyi yaratmadan yahut Eşarilerin cumhurun görüşüne mukaddimelerin ifade ettiği ilmi (bilgiyi) yaratmakla beraber- bildirmemesi kudreti dâhilindedir. Bütün bu mümkün hususlarla beraber beşer ilimlerin bir kısmının zaruri olması ile bir kısmından hâsıl olan bilginin zaruri olmaması arasında bir çelişki yoktur. Çünkü nefyedilen zaruret husul sıfatıdır. İkrar edilen zaruret de hâsıl olan bilginin sıfatıdır. Dilersen şunu diyebilirsin: İnsanda ilim(bilgi) yaratmak, bu şekilde yani zaruri olarak yaratılmasını irade buyurduktan sonra kendisinde yaratılan ilmin zaruri olmasıyla beraber yaratıcı (Allah) için zaruri değildir. İzahı şöyle ki: Allah'u Teâlâ'nın insanda bilgi yaratma şeklinde cereyan eden sünneti, bedihi yakin, burhani yakin ve deneysel yakin şeklinde farklı dereceler üzerine cereyan etmektedir. İlk iki yakin zaruri üçüncüsü ise zaruri değil-

dir. Allah onda bedihi zaruri yakini yaratmayı dilerse dilediği şekilde herhangi bir istidlal ve kesbe muhtaç bırakmadan yaratabilir. Bu türden bir ilim insanda aklını keşfetmesiyle beraber zuhur eder. Sayısı da çok azdır. Burhani zaruri ilmi yaratmayı dilerse, akli burhan ile ilmi yaratmayı dilediği gibi yaratabilir. Bu ilim tefekkür ve teallüm (öğrenilme) ile kazanılmaya muhtaçtır. Şahıslara göre de azlık ve çokluk yönünden farklılık arz eder. Yine onda tecrübi (deneysel) ilmi yaratmayı dilerse deneyini yaratarak yaratabilir. Bu tarz bir ilim de çoktur ve farklı şahıslara göre farklılık gösterir. Allahu Teâlâ'nın kendisini yaratmaya zorunlu kılan bir zaruret ile değil de fail-i muhtar olması da kullarından dilediği kimsede meşkûr yakın kısımlarda herhangi birini yaratmasına mani değildir. Bilakis fiillerinde fail-i muhtaç olması dileği kimsede dilediğini yaratmasını teyit eder. Allahu Teâla kulunda herhangi bir mesele hakkında zaruri yakini yaratma konusunda muhtardır. Allah'u Teâlâ'nın kendisinde herhangi bir mesele hakkında zaruri yakini yaratmayı dilediği kul ise o meseleyi bilme konusunda muhtar değil muztar(zorunlu)dur. Çünkü yaratanın yaratma fiilindeki ihtiyari ile kulun kendisinde yaratılan ilmi kabulün zorunlu olması arasında bir çelişki yoktur. Buna bağlı olarak bu ilim kendisi için zaruri (zorunlu) bir ilim olmuş olur. Çünkü Allahu Teâla kendisi için böyle bir ilim dilemiştir. Allahu Teâlâ'nın, mantıki kıyasın iki mukaddimesini bildikten sonra neticeyi bilmeyi yaratması konusunda muhtar olmasının icap ettireceği nihai durum şu olur: O, aynı zamanda bu ilmi yaratmamaya da kadirdi. Ancak sünneti olduğu gibi o bilgiyi yaratmayı irade buyursa yine sünneti olduğu üzere bu ilmin zaruri iki mukaddime bilindikten sonra zaruri olmasını irade buyurduysa bunun mutlaka o şekilde olması gerekir. Yoksa Allah'u Teâlâ'nın iki mukaddimeyi bilen kimsede neticeyi bilmeyi yaratmasındaki sair fiilleri gibi muhtar olduğunu söyleyen Eşariler ve Maturidiler, Allahu Teâlâ mukaddimeleri bilenin zihninde neticeye dair zaruri bilgiyi yaratmak isteğinde mukaddimelere dair geçmiş bir bilgi bulunmadan yaratmaya kadir olmasına rağmen -nitekim insanın temel, ilk bedihi prensipleri bilmesinde olduğu gibi- buna kadir değildir demiyorlar. Yine Allah'u Teâlâ'nın muradının iradesine binaen gerçekleşmemesinin de;-şöyle ki Allah kulunda neticeye dair zaruri bir ilim yaratmayı irade buyurur da yaratan muhtar olduğu, yaratma fiili de kendisi için zaruri olmadığı için zaruri olmayan bilginin hâsıl olması caiz olacağını söylememektedirler. Kaldı ki muhtar olan yaratıcı herhangi bir kimsede zaruri ilmi yaratmaya kadir olmayıp zorunlu (muztar) olan yaratıcı buna kadir olabilir mi? İnsanlarda yaratılan zaruri olan yahut zaruri olmayan-ilmin o ilmi yaratanın iradesine değil de yaratmasında zorunlu yahut muhtar olmasına tabi olduğu farz edilirse insanın bütün bilgilerinin zaruri olması lazım gelir. Yani Allah'u Teâlâ'nın fail-i muceb olduğunu söyleyen hasımların mezhebine

göre en üst yakın derecesinde olması lazım gelir. Ayrıca onlara göre mantık ilminde zikredilmiş olan hiçbir kaziyenin mutlak zaruri kaziye derecesinin mutlak zaruri kaziye derecesinin altında bir derece de olmaması gerekir. Buna karşın-mezkûr büyük âlimin zannettiği şekliyle Allahu Teâlâ'nın fail-i muhtar olduğunu söyleyen bizlere göre insan için hiçbir zaruri kaziyenin bulunmaması gerekir. Hâlbuki Allah'ın fiilleri hakkında icap olduğunu söyleyenler insan ilmindeki her kaziyenin mantıki mutlak zaruri (zorunlu) bir kaziye olduğunu söylemiyorlar. Nitekim bizlerde insan ilmindeki her kaziyenin mutlak zaruri kaziyeden daha alt mertebede olduğunu söylemiyoruz.

[Ma'rûf Aklî Delil İle Allah'ın Varlığının İspatı]

Kelam âlimlerimizin nezdinde bilinen akli delili ile Allah'ın varlığını ispat konusuna girmeden dikkat çekmemiz icap eden konu burada bitmiş bulunmaktadır. Şimdi bu delili anlatmaya girişelim: Bu ilk bölüm başında şunu demiştik: Kelam ilminde bu meselenin meşhur ifadesi, "ispat-ı vacip" meselesidir. Çünkü bu ilmin mensupları nezdinde Allah'ın varlığının manası vücudu (varlığı) olan zatın varlığıdır. Dolayısıyla Allah'ın varlığı, vacip olması yoluyla ispat olur. Mevcudat içinde de varlığı vücubiyeti yoluyla ispat olan Allah'tan başka herhangi bir varlık yoktur. Buna göre sanki Allah'ın varlığı meselesinin inceleme konusu yapılmasının yolu "Allah var mıdır?" denilmesi değil de inceleme konusu yapılmasının yolu "vücudu (varlığı) vacip olan bir mevcut var mıdır" denilmesidir. Yoksa müşahede edilen ve imkân dâhilinde olan âlemde olduğu gibi mevcut olan her şey varlığı vacip değil de mümkün müdür? Sözümün başında "sanki" ifadesini kullandım, çünkü "Allah var mıdır?" sözümüz de o maksut manaya ulaştırır. Çünkü "Allah" Vacibul vücud olan zatın (özel) ismidir. Binaenaleyh şayet vücudu (varlığı) vacib olan bir zatın varlığına ihtiyaç sabit olduysa "âlem" diye isimlendirilen varlığı mümkün olan varlıkların varlığı da kendi kendilerini var etmede kâfi gelmiyorsa... Yahut daha açık ifadeyle varlığı mümkün olan bu varlıkların varlığı, varlığı vacip olan bir mevcudun varlığı olmadan mümkün olmuyorsa işte o mevcut Allah'tır ve bu yol O'nun varlığını ispat yoludur.[98]

İzahı: Bu âlem mevcudattan terkip edilmiş bir bütündür. Ancak bu bütünün (mecmuanın) her bir parçası ve de bu parçalardan mürekkep olan küllü (bütünü) varlığı zorunlu bir şey değildir. Bu âlemin ilk başından var olmaması mümkün idi.

98 İşte bu noktadan hareketle O'nun varlığını kabul eden onu görmeye muhtaç olmaz. Çünkü varlığı, sübutu zaruri olan bir kaziye (yargı) gibi sabit olmuştur. O kaziye de şudur: Mümkin'ul-vücut (varlığı mümkin) olanın, Vacibul-vucud (varlığı zorunlu) olanın vücudu (varlığı olmadan) var olması mümkün değildir. Varlığını ikrar etmek için kişinin görmeye ihtiyaç duyduğu şey varlığı mümkün olan mevcuttur (varlıktır). Zira biz bu âlemi gördük ve var olduğunu söyledik. Eğer görmeseydik bizi onun varlığını hatta onun dâhilinde kendisinin de varlığını ikrar etmeye zorlayacak herhangi bir şey olmazdı. Bizim bulmaya çalıştığımız Vacibul vücut ise aklımızın görmeden varlığını ikrar etmeye zorladığı mevcuttur. Bu izah ile Allah'ın varlığını bilimsel olarak ikrar etmek için onu görmeyi talep edenlerin saçmalıkları apaçık ortaya çıkmıştır. Hâlbuki onlar Vacibul-vücud'un nasıl ispat olacağını bilmemektedirler. Bizler varlığı onu görmekle ispat olan adi bir varlığa değil bilakis Vacibul-vücud olan bir mevcuda muhtacız. Vacibul-vücud olan ise görmekle ispat olunmaz. Çünkü vücub (zorunluluk) görülen bir şey değildir. Bilakis o, aklın bizi kabul etmeye zorunlu bıraktığı akli delil ile ispat olur. Bu âlem (kâinat) duyulan (duyularla idrak edilen) mevcut bir varlık olmasına rağmen varlığının vacip olduğuna, görülmemesine rağmen Allah'ın varlığının vücubiyetine delili kame ettiğimiz şekilde delil ikame etmemekteyiz. Çünkü âlem var olmasaydı bundan yokluğu varsayılabilen âlemin var olmaması dışında herhangi bir durum lazım gelmezdi. Ancak varlığı olmadan âlemin var olmasının mümkün olmadığı Vacibul-vücud var olmasaydı bundan mevcut olan bu âlemin var olmaması lazım gelirdi. Mevcut olanın mevcut olduğu halde var(mevcut) olmaması tezatı gerektiren bir muhaldir (imkânsızlıktır). Bizim izahımızda genel olarak anlatacağımız budur.

Şimdi de varlığından sonra tekrar ademe (yoksa olmaya) maruz kalması da mümkündür. Böylece var olduktan sonra var olmamış gibi olur. Âlem hakkında gözlerimizin önündeyken ilk başlangıcından beri var olmamasının mümkün olacağına yahut var olduktan sonra adem (yok) olabileceğine -maddecileri (materyalistler) de âlemin başı ve sonu olmadığını iddia ediyorken- nasıl hükmedebiliriz deme! Çünkü biz, iddialarında onlara muhalif olmamızla beraber burada söylemek istediğimiz hususta o iddialarından engellememekteyiz. Sözümüz âlem için başı ve sonu itibariyle âdemini(yokluğunu) varsayma konusundadır.[99] Peki, bu varsayım mümkün müdür

99 Mahsus (duyulan) varlıkların mümkün olduğuna yakinen inanmak, müşahede ettiğimiz varlığına rağmen varlığının vacip olmadığına ikna olmak üzerinde titizlikle durmamızı icap ettiren bir hususdur. Çünkü Vacibul-vücud olan bir mevcudun ispatı olan Allah'ın varlığını ispat bu yakin ve bu ikna olmaya bağlıdır. Ayrıca Mısırlı hocalardan bu konuda yazı kaleme alanlar Batılı felsefe akımlarının izini takip ederek bu noktada şüphe ortaya atmaya devam etmektedirler. Nitekim Ezher Üniversitesinde felsefe hocası olan Dr. Muhammet Gallab, Descartes'in Allah'ın varlığına dair delili hakkında-Kant'ın ona yaptığı itirazları naklettikten sonra-yaptığı yorumda (Ki kendisi Kant'ın itirazları hakkında tek kelime etmemiştir. Bizler ise onları nakledip cevabını vereceğiz) şöyle demiştir: (Ezher dergisi 16. cilt 5. cüz)

"Bu böyle... Bergson'un öğrencisi La Roy da zikri geçen dört eleştiriye beşinci bir eleştiri noktası eklemiştir. Oda şudur: Bu tabii (doğal) delilin temeli, "âlemin mümkün" olmasıdır. Ancak bu kabul edilen bir şey değildir. Çünkü varlıklar içerisinde kâinatın (varlıkların) diğer parçalarıyla olan bağını bilmediğimiz dışında varlığı "mümkün" görünen bir şey yoktur. Eğer bu bağlar keşfedilecek olursa bunun yok olması imkânsız bir vacip olduğunu görür, iddia edilen bu imkânın (mümkünligin) malulatı zorunlu olarak illetlerine bağlayan genel kevni kanunu bilmemekten doğan bir tür ilkellik olduğuna yakinen inanırdık."

Derim ki: La Roy'un dediği olsaydı tehlike gerçekten büyük olurdu. Bunun zararı da yalnız Descartes'in Allah'ın varlığını ispat için getirdiği burhanla sınırlı kalmazdı. Bilakis bununla bu önemli matlabı (önermeyi) ispat konusunda Kelamcılarla beraber bizim de dayanak aldığımız akli delil yıkılır giderdi! Modern bilim hayranları bizim delilimizi deneye dayanmıyor diye tenkit ediyorlardı. Bir de baktık ki -La Roy'un dediğine göre- delilimiz aklı yönden de tam olan bir delil değilmiş. Bilakis basit, ilkel düşünce üzerine kaim oluyormuş. Ancak bana göre hak şudur ki: La Roy'un dediği ne bizin ne de Descartes'in aleyhine varit olur. İlkel düşünce bilakis eleştirinin kendisinde görülmektedir. Çünkü Descartes ile beraber kâinatın bütün cüzleriyle mümkün olduğunu söyleyen bizler her bir parçasının (cüzünün) diğer parçalarla beraber, aralarındaki bilsek de bilmesek de, âlemin de parçaları arasındaki bu bağdan dolayı illetler ve malulattan oluşan bir bütün olacağı- yok olmasını mümkün olarak değerlendiriyoruz. Bu imkânı dile getirirken de malulata illetlerinden mücerret yahut illetlere malulatından mücerret olarak bakmıyoruz ki illet yahut malulat olan her cüzün (parçanın) zorunlu olarak malulat yahut illetlerini gerektiriyor olmasının doğurduğu luzumiyet bize itiraz olarak getirilsin. Bilakis bizler illetler ve malulattan oluşan âleme bir bütün olarak bakıyor ve bunların mümkün olduğunu söylüyoruz. Birbirleriyle bağlantılı bu bütünün bütün cüzleriyle adem (yokluğunu) farz etmekte herhangi bir imkânsızlık görmüyoruz. Her ne kadar cüzler arasındaki bun bağ bir kısmının varlığı diğer bir kısmının varlığını icap ettirecek şekilde zaruri vacip olsa da... İşte bizim "âlem" hakkında iddia ettiğimiz imkânın (mümkünlüğün) manası budur. Nitekim hendese biliminin temelinin "tezat olmayan her şey mümkündür" prensibi üzerine kurulu olduğu söylenir.

Şu da var ki, illetin varlığından malulun var olması dolayısıyla hâsıl olan vücut (zorunluluk) zati imkâna aykırı olmayan vücut bil-gayr (başkasından dolayı vacip) diye adlandırılan vaciptir. Yoksa bu, illete dayanmaya olan ihtiyacı kesmenin medarı (esası) olan ve Allah'tan başkasında mevcut olmayan zatı vücut değildir. İlletin varlığından dolayı malulün var olmasından hâsıl olan ve kendisinde illetinin varlığından dolayı vücut tahayyül edilen bu vücut bil-gayr kâinatının kendilerinden meydana geldiği

mümkün değil midir? Sonra biz bunun imkân dâhilinde (mümkün olduğunu) söyleriz. Şu manada: Âlemin mevcut olmaması bizim de mevcut olmamamızın takdiri (varsayımı) üzerine hiçbir akli muhal -ki muhal ancak akli olur- tereddüt etmez, Âlemin ezeli ve ebediliğin söyleyen hiç kimse âlemin var olmaması halinde lazım gelecek bir tane akli mani bir tane akli muhat zikredemezler. Hatta bizler onların âlem hakkındaki ezeli ve ebediliği kanaatlerinin doğru olduğunu ebediliği kanaatlerinin doğru olduğunu varsaysak, bu bile vücudun devamının tevkinde olan "Vacibul-vücud"luğu (varlığının zorunlu, zaruri olması) için kâfi gelmez. Şu açıdan dahi mümkün değildir. Daim'ul-vücud (varlığı daim) olanın lafına... Var olmaması mümkün olan bu tür bir mevcudun ise varlığı kendisi için zaruri olamaz. Bilakis her an kendisinden ayrılmaya kabildir. Çünkü varlığı zaruri olsaydı, varlığının kendisinden ayrılması(var olmaması, yok olması) mümkün olmazdı. Daha önce de demiştik ki: Bu fiilen ondan ayrılmasa da ayrılma imkânı bulunmaktadır. Eğer varlık kendisi için zaruri değilse mevcut olmasında varlığına illet teşkil edecek başka bir mevcuda ihtiyaç duyar. Çünkü kendi zatından bir mevcudiyet onun için hâsıl olamaz. Yoksa rüchan bila muraccih (tercih sebebi olmaksızın tercih) lazım gelir ki bunu imkânsız tenakuz ile izah etmiştik.

Bu âlemin varlığı -tek başına- aklı doyurmaz ikna etmez. Bundan dolayı varlığı da yokluğu da zaruri olmayan, bu özelliğinden dolayı da var olma kabiliyeti yok olma kabiliyetine eşit olan, bu âlemin cinsinden olmayan bir mevcudun vücudunu (varlığını) ikrar etmek zorunda kalır. Âlemin varlığının tercihi de o mevcut tarafından gelir. İşte bu tercih de âlemin varlığının illeti olur. Bu muraccih (tercih ettiren) olmadan varlığı, kendisi için eşit olan varlık ve yokluk taraflarına aykırı olur. Varlığı onun tercihine dayansın diye âlemin varlığından istinbat ettiğimiz mevcud da -âlemin varlığı bir muraccihe ihtiyaç duyduğu gibi- varlığı bir muraccihe ihtiyaç duy-

illet ve malulatın teselsülü(zincirleme birbirine bağlanması) ile teselsül eder(zincirleme şekilde devam eder). İlletlerin sonsuza kadar teselsül (zincirleme devam) etmesinin imkânsızlığına ikna olmayanlar da, parçalarının her birinde olan bu vücuttan dolayı kâinatın (varlıkların) Vacibul-vücud olan Allah'a muhtaç olmadığını sanır (hayal eder). Ancak bizler Allah'ın inayeti ve tevfiki ile bu kitabımızın birden fazla yerinde bu hayali yok ettik. İddia edilen o teselsülün de, hakkı arayanın gözünün karar bulacağı, hakkı arayanın gözünün karar bulacağı, kalbi olanın yahut şahit olup kulak kesilenin kalbinin mutmain olacağı şekilde imkânsız olduğunu ispat ettik. Bununla da La Roy'un varlığı burhanına karşı öne sürdüğü Dr.Gallab'ın da beşinci tenkit (eleştiri) olarak adlandırdığı itirazın tamamıyla Kant'ın ortaya attığı teselsülün imkânsızlığı itirazına döndüğü ortaya çıkmıştır. Bizim Le Roy'un itirazını yok etmemiz de tamamıyla Kant'ın itirazını yok etmeye dönmektedir. Burada aynı zamanda Emile Saisset'nin dediğinin Dr. Gallab'ın zihnini meşgul ettiği gibi çoklarının zihnini meşgul eden itiraz sahiplerinin sözlerine olan üstünlüğü apaçık görülmektedir. Bu kitapta her hal sahibine hakkını teslim etme prensibimizde olduğu gibi yeri gelen her münasebette takdir etmekten çekinmediğimiz o söz de (şudur): "Allah'ın yokluğunu tasavvur, âlemin var olmadığını tasavvur etmekle beraber mümkündür. Ancak âlemin varlığı ile berber Allah'ın yokluğunu (var olmadığını) tasavvur mümkün değildir.

mamalıdır. Çünkü muhtacın muhtaca dayanmasında bir fayda yoktur. İşte akıl, muraccihten müstağni olan bu yüce mevcudun -gözlerle görülmemesine rağmen- varlığına hükmetmek zorunda kalır. Varlığın, mahsus (duyulan, duyumsanan) varlıklarından daha çok hakkı olduğuna inanır. Çünkü bunların varlığı onun varlığı olmadan mümkün değildir. Evet, aklı hakem seçersek bu şekilde hüküm verir. Buna karşın akılları gözlerinde olanlar varlığı mahsus (görünen, duyulan) âlem ile sınırlı tutmakta ötesinde olanı inkâr etmekte değilse de varlığında şüphe duymaktadırlar.

İzahlarımızdan mevcudun iki tür olduğu anlaşılmıştır:

Varlığı zaruri olmayan mevcut. Varlığın kendisinden ayrılması mümkündür. Buna kısaca "mümkün" denilir. Bu tür bir mevcut tek başına var olmaz. Bilakis kendisinden önce bulunan ve kendisine varlık veren (onu var eden) bir mevcudun varlığına bağlı olarak var olur. Bundan dolayı varlığı, kendisine varlığı veren mevcudun varlığına delalet eder.

Bir de varlığı zaruri olan ve kendisinden ayrılması mümkün olmayan mevcut.

Birincisi "âlem" diye tabir edilen ve var olması mümkün olup var olduğu gibi var olmaması mümkün olan Allah'tan başka varlıkların hepsidir. Bu tür bir varlığın varlığının ademini (yokluğunu) farz etmekten herhangi bir akli muhal lazım gelmez. Hâlbuki Vacibul- vücud olan ikinci mevcudun ademini (yokluğunu) farz etmekten akli muhal lazım gelir.

Diyecek olursan: Eğer bir şeyin Vacibul-vücud değil de mümkin'ul-vücud olmasının alameti, âlemin var olmasını farz etmekte olduğu gibi yok olmasını farz etmekten akli muhalin lazım gelmesi ise Vacibul- vücut olan mevcudun yokluğunu farz etmekten lazım gelen muhal (imkânsızlık) nedir?

Derim ki: Sen mümkin'ül-vücud olan varlığın, var olmada varlığı vacib olan başka bir mevcudun varlığına muhtaç olduğunu bilmiştin. Bunun manası: Vacib olan mevcut var olmasaydı mevcut (var olan) âlemin mevcut olmaması gerekirdi. Bu ise tenakuzu lazım getiren aklen mahal olan bir durumdur.

Herhalde okuyucu dönüp şunu söylemeye muhtaç değildir: "Bizler varlığı zaruri olmayan mümkün mevcudun kendisinden önce gelen ve kendisine varlığı veren bir mevcuda ihtiyacı olduğunu anladık. Peki, varlığı veren mevcudun o Vacibul-vücud olan mevcut olduğu nereden icap etti? Ayrıca bu mevcudun da kendisine varlık verilen mevcut gibi varlığı zaruri olmayan mümkün bir mevcut olması neden mümkün olmayan mümkün bir mevcut olması neden mümkün olmasın? Çünkü (okuyu-

cu) biliyor ki bu takdirde varlık veren mevcudun da kendisine varlık verilen mevcut gibi kendisine varlık verilen mevcud gibi kendisine varlık verecek üçüncü bir mevcuda ihtiyaç duyar. Muhtacın muhtaca dayandırılmasından bu dayanmanın da muhtaçlar arasında tekrar edilmesinden, durum varlığında başkasının varlığına ihtiyaç duymayan bir mevcutta son bulmadan aklı tatmin edecek hiçbir netice hâsıl olmaz. İşte bu mevcut, "Allah" dediğimizde kendisinden başkasını kastetmediğimiz Vacibul-vücut olan mevcuttur.

Vacibin ispatında tafsilatlı olarak zikredeceğimiz akli burhanın hülasası (özeti) budur. Okur hakkındaki hüsn-ü zannım meseleyi tafsilatını okumadan hülasasından anlamıştır. Hatta okur, muhtacın muhtaca isnadın ve zihninde sayıları sonsuz olan muhtaçların arasındaki tekrarın ifade ettiği, batıl olması Şeyh Muhammed Abduh gibi bir alım, Kant gibi bir filozof-nitekim bu bahis ileride gelecektir-tarafından anlaşılmayan teselsülün de batıl olmasını anlamıştır. Okur -inşallah- burhanın hakikatini hülasasından kavramıştır. Ancak tafsilatından başka faydalar vardır ki bunlar hakkın peşinde olanın iman ve itminanını arttırır. Bundan dolayı da delili tafsil etmekten yüz çevirmeyeceğiz. Şöyle ki:

Allah'ın varlığını ispat konusunda birden fazla yolumuz vardır. Bu yolların en meşhuru "illiyet" yoludur. Bu da İslâm Kelam âlimleri nezdinde bilinen ve Batılı filozofların "Kiyani delil" olarak isimlendirdiği yoldur. Bizler bu delilin takdirinde eski Kelami üslup ile modern Batılı üslup arasında vasat bir metot izleyeceğiz. Binaenaleyh diyoruz ki: Bizler âlemde olaylar ve değişimler görmekteyiz. Öyle ki bizim varlığımız da o olaylar cümlesinden biridir.[100] Bu duyu ve gözlem üzerine kurulu, hem eski ilim hem de müspet ilim olarak isimlendirilen modern ilim mensupları tarafından müsellem(doğruluğu kabul edilmiş) bir mukaddimedir(öncüldür). Sonra buradan başka bir mukaddimeye intikal ediyoruz. Binaenaleyh diyoruz ki: Her olayın(hadisin) mutlaka bir illete ihtiyacı vardır. Mukaddime her ne kadar bütünüyle duyu, deney ve gözleme dayanmıyor olsa da- zira illiyet manevi (soyut) bir durumdur ve müşahede edilmez-ancak yargısının gücü açısından duyu üzerine bina edilmiş olan birinci mukaddimeden daha alt bir mertebede değildir. Bilakis ondan daha kuvvetlidir. Çünkü duyu aracılığı ile mahsusa (duyulan şeye) dair ilmin (bilginin) hâsıl olması ilmi tahlil esnasında bu ikinci mukaddimenin doğrulanmasına bağlı kalır, Nitekim beyanı daha önce geçmişti. Bundan dolayı "İlliyet prensibinde şüphe etmek mahsusatın varlığında şüphe etmeyi gerektirir" demek yerinde olacaktır.

100 Daha önce vermiş olduğumuz hülasada imkân deliline meyletmiştik. Tafsilatlı beyan konusunda ise hüdus deliline meyledeceğiz. Çünkü bu daha açıktır.

Bu delilin aslı şudur: Her olayın (hadisin, hadisenin) mutlaka bir "illeti" bulunması gerekir diyen bu prensip zihnin yapısına yerleştirilmiş ilk (önveri, ilk bilgi) prensiplerden biridir. İlk prensiplerden kastım her insanın aklının üzerinde ittifak ettiği sair kaziyeler (önermeler) hakkında yargıda bulunmadan önce kendisi ile yargıya vardığı ve onu her münakaşanın üstünde tutacak bir değer ehemmiyet verdiği kaziyelerdir (önermeler, yargılardır). Bu önermeler düşünce (tefekkür) için Leibnic'in yaptığı teşbihe göre yürümek için kaslar gibidir. Ki her insan bunları kullanır. Belki iptidai halinde bunları bilmiyordur. Yani farkında olmadan (bu prensipleri) kullanıyordur. Bu prensipler de insanın bildiği ve öğrenmek istediği hakikatlere dair son teminattır. Bunlar olmasaydı zihinde hiçbir hakikat karar kılmazdı. Aristo der ki: "Mebadi-i ulanın (temel prensiplerin) iki hasleti (özelliği) vardır. Birincisi: Delil ile ispat edilmeye muhtaç olması. İkincisi: Kendisinden netice olarak çıkarılacak bütün çıkarımlardan (vargı, neticelerden) daha yüksek bir "yakin" ile malum olması. Çünkü neticeye varmak (çıkarım, vargı) yakinin yolu, mebadi (prensipler) ise madenidir (kaynağıdır). Yine şöyle der: "Her marifet (bilgi) delil getirmeye ihtiyaç olsaydı ilim (bilgi, bir şey bilmek, öğrenmek) imkânsız olurdu. "Yani burhanlarda teselsül lazım gelirdi. Bir bak Aristo yirmi dört asır önce nasıl da teselsülün batıl olduğuna uyanmış. Her ne kadar cümle âlem kabulünde icma etmişken bazı insanlar tarafından bu batıldan anlaşılmıyor olsa da...

Bilgilerin hepsi illiyet prensibine borçludur. Çünkü ilim bir şeyi sebebiyle bilmektir. Başka bir ibareyle "deliliyle" bilmektir. İnsandaki illiyet prensibi olmasaydı nefsi sebepleri ve illetleri araştırmaya yönelmez, bilimlerde de ilerleme kaydedilmezdi. Daha önce de hariçte gözlerimizle gördüğümüz, ellerimizle dokunduğumuz eşyanın varlığına dair bizde (zihnimizde) hâsıl olan bilginin illiyet prensibine dayandığına dikkat çekmiştik. Bundan dolayı dedik ki: "Her hadisenin bir illeti vardır" diyen akli mukaddimeye dair bilgi, mahsusatın varlığına dair bilgiden daha kuvvetlidir. Çünkü bir şeyin üzerine kurulu olduğu, dayandığı şeye dair bilgi ona dair olan bilgiden önce gelir. Nitekim bu husus Aristo'nun az önce nakledilen sözüyle teyit kazanmıştır: "Mebad-i ula (ilk, temel prensipler), netice olarak çıkarılacak bütün çıkarımlardan (vargılardan, neticelerden) daha yüksek bir "yakin" ile malumdur. Çünkü neticeye varmak yakinin yolu, mebadii (prensipleri) ise kaynağıdır."

İlliyet prensibi, tenakuz (çelişmezlik) prensibi gibi ilk (temel) prensiplerin önemi hakkında bu zikrettiğimiz husus, felsefi akımlar arasında ihtilaf bulunmayan bir hususdur. Ancak ihtilaf bu prensipler mutlak olarak fıtri midir yoksa fert için fıtri nev (tür) için müktesep midir yoksa fert için de müktesep midir, konusundadır. En doğ-

ru mezhep birinci mezheptir. Nitekim sonuncusu da en zayıfıdır. İlahiyatçı filozoflar da Allah'ın varlığına insandaki fıtri prensiplerle delil getiriyor olduklarından dolayı materyalist (maddeci) inkârcıların mezhebi(anlayışı) bu prensiplerin fıtri olduğunun hilafına yani en doğru mezhebe aykırı kanaat benimsemeye olmuştur. İlk prensipler hakkında burada verdiğimizden daha fazla tafsilatı kitabın başka bir yerine bırakalım ki sadedinde olduğumuz meşhur akli burhanı ile "Vacib"i ispat konusunda bizleri meşgul etmesin. Ki biz bu delilin duyulara dayanan ilk mukaddimesini, illiyet prensibini ortaya koyar ikinci mukaddimesini vermiştik. Daha sonra bu prensiplerin ehemmiyetini beyan ve Batılı ilim adamları nezdinde ne derece kuvvetli bir yakin seviyesine sahip olduğu ile meşgul olduk.

"Her hadisenin bir illeti vardır" prensibini Kelam ilminde izlenen yoluyla(metoduyla) şu şekilde izah edebiliriz: Her hadisenin mutlaka imkânsız değil mümkün olması gerekir. Yoksa (yani mümkün değilse) olmazdı. Vacip de olmaması gerekir. Yoksa (yani vacip olsaydı) öncesinde ademlik (yok olma) söz konusu olmazdı. Mümkün ise zatından dolayı mevcut olmayı yahut madum(yok) olmayı icap ettirmeyen şeydir. Mümkine nispetle vücud (varlık) ve adem (yokluk) aynıdır, eşittir. Eğer var olmuşsa varlığını tercih ettiren bir illetten dolayı var olmuştur. Ki "tercih bila muraccih" lazım gelmesin. Zira tercih bila muraccih eşit olduğu varsayılan varlık ve yokluğun eşit olmamasını gerektiren bir muhaldir. Aralarında eşitliğin varsayıldığı şeyler arasında eşitliğin olmaması tenakuz (çelişkiye) yol açan varsayımın hilafını (tersini) gerektirir. İşte, Allah'ın varlığın burhanın mukaddimelerinden "her hadisenin bir illeti vardır" diyen ikinci mukaddime işlettiğimiz bu yola, metoda göre burhan ile sabit olmuş olur. İlk yola göre ise bedihi bir prensip olmuş olur.

Kelamcıların usulünde ispat-ı vacip konusunda "tercih bilamuraccih"in lazım gelmesi prensibine istinad etmeyi mana itibariyle illiyet prensibine dayanmak olarak değerlendirebilirsin. Daha sonra bu prensibi de tenakuz prensibine döndürürsün. Şöyle diyerek: Her hadisenin bir illeti olmasaydı öyle ki olay meydana gelişine yol açan bir illet bulunmadan kendi kendine var olsaydı bundan rüchan bila muraccih (tercih sebebi bulunmaksızın tercih) lazım gelirdi. Bu ise biraz önce öğrendiğin gibi muhal bir tenakuzdur. İlliyet prensibinin kendisi -her ne kadar- zihinde yerleşik, tenakuz prensibinden müstakil, bu prensibe döndürmekle de ispata ihtiyaç duymayan mebadi-i ula (temel, ilk, zorunlu prensiplerden) olan bir prensip olsa da, hilafını tasvir de tercih bila muraccih suretinde değerlendirilse de -Kelam âlimlerinin yaptığı gibi- bu prensibi tercih bila muraccih prensibine dayandırmakta tenakuz prensibinin bu prensiplerin en açığı en belirgini olması açısından bir faydası vardır.

Bundan dolayı Kant şöyle demiştir: "Herhangi bir bilginin doğruluğunun birinci alameti tenakuzdan (çelişkiden) salim olmasıdır." Hendese (geometri) ilmi de içinde tenakuz bulunmayan her şeyin mümkün olduğu anlayışı üzerine kurulu olmuştur.

Buradan hareketle Kelam âlimlerimizin mebadi-i ulayı Batılıların tedvin ettiği gibi tedvin etmediklerini görmekteyiz. Bilakis onlar her meseleyi ispat merhalelerinin son merhalesinde kendileri nezdinde ispat merhalelerinin son merhalesinde kendileri nezdinde malum, aralarında geçerli hususlardan birine dayandırmakla yetinmişlerdir. Bu prensipler, varsayılanın hilafının lüzumu, hâsıl-ı tahsil, müsadere alel-matlub (ispat edilecek olanı delil yerine almalı), rüchan bila muraccih, devir (kısır döngü), teselsül, iki müstakil illetin şahsi bir malule vürudu (aynı anda var etmesi) şeklinde sıralanabilir. Bu durumların hepsi tenakuz ifade eden muhal (imkânsız) hususlardır. Hatta Batılıların tenavüb prensibi -ki onlara göre bu prensip ayniyet prensibinin ikinci dalıdır, birinci dalı da tenakuz prensibidir- olarak değerlendirdikleri zıtların (aralarında zıtlık, tenakuz bulunan iki şeyin) aynı anda bulunmaması hususunu dahi en açık ve insanların kavramasına en yakın prensip olan tenakuz prensibine dayandırabiliriz. Çünkü zıtlardan birini kaldırmak diğerinin ispatını icap ettirir. Diğerinin kaldırılması ise ilkinin ispatını gerektirir. Dolayısıyla ikisinin bir arada bulunmasından tenakuz yani iki zıddın aynı anda mevcut olması (birleşmesi) meydana gelir.

Eğer her hadisenin mutlaka bir illeti bir bulunması gerekiyorsa -aksi takdirde rüchan bila muraccih bundan da tenakuz lazım gelir- bu durum da ya illetin de malul gibi hâdis (sonradan meydana gelmiş) olması gerekir ya da kadim (ezeli) ve vacib (varlığı zorunlu) olması gerekir. İkinci şıkka göre matlubumuz (ulaşmak istediğimiz husus) ispat olmuş olur. Yani Allah'u Teâla'dan kinaye olarak kullanılan "Vacib"in varlığını kast ediyorum. Batılı filozofların ıstılahından ise "mutlak" varlığın kinayesi olarak kullanılır. Birinci şıkka göre ise malul ile bağlantılı olan bu yakin illetin uzak ve illetin illeti olan bir başka illet ile bağlantılı olması gerekir. Bu uzak illet eğer kadim ve vacip ise matlup ikinci merhalede ispat olmuş olur. Yok, eğer mümkün ise bu durumda illetin illeti olan ikinci illetten ötede olan başka bir illete ihtiyaç duyuyor. Ve bu, bu şekilde devam eder durur. Yani illetlerin teselsülüne varır. Yani hadis varlıkların illetlerinin sonsuza kadar zincirleme devam etmesidir. Bu durumda ya muhal (imkânsız) olan teselsül icap eder ya da teselsül kadim ve vacip olan bir illette kopar, kesilir ve matlub (ulaşılmak istenen, ispatına çalışılan, Allah'ın varlığı) ispat olmuş olur.

En yüce felsefi önerme (matlab) üzerine kaim olan mantıki akli delil işte budur. Kastım "ispat-ı vacip"tir ki onun varlığı âlemin varlığının esası ve başlangıcı olsun. Bu delilin mukaddimelerinden her biri yakinidir. Her ne kadar biri duyusal biri de bedihi akli yahut burhanla sabit olsa da... Ya Burhani yakinin de hissi (duyusal) deneysel yakinden kuvvet olarak daha düşük derecede olmadığını bilakis bu yakinin ondan daha kuvvetli ve bedihi yakine daha yakın olduğunu göreceksin. Çünkü bu delil ne kadar kuvvetli olursa olsun duyusal yakinin kapsayamadığı, ulaşamadığı zaruret (zorunlu bilgi) ile bağlantılıdır. Bu delilin mukaddimeleri arasında yakin olarak en alt mertebede olanı duyu üzerine kurulu olan birinci mukaddimedir. Yani dünyadaki herhangi bir hadisin (varlığın) ifade eden mukaddimeyi kastediyorum.

Bir delilin mukaddimeleri yakini ise bu mukaddimeler üzerine terettüp eden netice de yine yakini olacaktır. Ancak neticenin yakındaki mertebesi, delilde tertip edilen mukaddimelerden daha az bir değerde olur. Çünkü mantıki kıyasın neticesi kıyasın oluştuğu iki mukaddimeden zayıf olana tabi olur. Hatta bizim âlem diye adlandırdığımız bu mahsus (duyusal) kâinat (varlıklar), eğer mevcut değilse ve duyularımız bizleri yanıltıyorsa bu durumda bizim Allah'ın varlığına dair ikame ettiğimiz delil mukaddimelerinden birinin yıkılması ile yıkılmış olur. Ancak -Allah'a hamdolsun ki- ne biz ne de okurlarımız âlemin (varlıkların) varlığından emin olmayan, her şeyde yakini inkâr eden ve anlayışları, mezhepleri Yunan ve Batılı filozofları etkilediği kadar İslâm filozoflarını etkilemeyen Hüsbanicilerden (şüphecilerden) değiliz. Yine -Allah'a hamd ediyoruz ki- âlem zihinlerimizin kendi içinde, muhayyilemizin (hayal gücümüzün) hariçte inşa ettiği nefsi suretlerden ibarettir diyen düşünürlerden de değiliz. Bunlar da filozof Kant'ın önderlik ettiği Hüsbanicilere (şüphecilere) benzemektedirler. Yine -Allah'a hamt ediyoruz ki- bizler, ulvi tevhidin "la mevcuda illallah (Allah'tan başka varlık yoktur)" sözlerinde olduğu vehmine kapılan, İslâm'da bilinen tevhid kelimesi "La ilahe illallah (Allah'tan başka ilah yoktur)" tevhidini, ammenin tevhidi sayan gulat (aşırı olan) tasavvufçuların düşündüğü manadaki vahdet-i vücudu kabul edenlerden değiliz. Bu anlayış -bazı âlimlerin (İmam Gazali'de olduğu gibi) onların bu sözlerine meyletmelerine ve aynı vartaya düşmelerine rağmen- **"Bil ki Allah'tan başka ilah yoktur"** *(Muhammed, 19)* **"Allah, kendinden başka ilah olmadığına şahitlik etti. Bütün melekler ile ilim sahipleri de adl ve hakkaniyet üzere(buna) şahitlik ettiler."** *(Al-i İmran, 18)* buyuran Allah'ın kitabının nassına karşı büyük bir cüret ve çirkin bir gaflettir. Peki, şimdi Allah da melekler de ilim sahipleri de avâmdan mıdır? Ayrıca âlemin varlığının Allah'ın varlığından olan farkını inkârda ilim ehli nezdinde Allah'ın varlığını ispat eden delili yok etme, Kur'an-ı Hakîm'in bizleri teşvik ettiği göklerin ve yerin yaratılışı hakkında tefekkürde bulun-

manın önünü kesme vardır. Allah'tan başka mevcudun varlığını inkârın manaya mahsusatın inkârı yahut her şeyin Allah'la ittihadı (bir olması) demektir. Birinci mana, ilk bakışta onların sözlerinden anlaşılan zahiri mana olsa da bizim bu kitabın ikinci bölümünde yer alan "vahdet-i vücud" meselesine tahsis ettiğimiz konuda tafsilatlı şekilde yapacağımız tahkik, onların Allah'tan başka mevcudu nefyetmelerinden kasıtlarının ikinci mana olduğunu gösterecektir. Âlemde gördüğümüz her mevcudun "Allah" olduğunu kast etmektedirler. Onlar bunu söylerken mahsus âlemin varlığını inkâr etmemektedirler. Bilakis Allah'tan başka varlık olarak var olmasını inkâr etmektedirler. Yani mezheplerinin hülasası, Allah ile eşya arasında hakiki ittihat (gerçek birlik), itibari teğayür (farklılık)dür. Bu izah itibariyle âlemi yok sayarak Allah'ın varlığına dair delili yok ettiler şeklindeki tenkidimiz değmez. Çünkü onlar delili yok etmediler bilakis delili medlule ilhak ettiler. Hatta onlar, müşahede edilen âlemin her bir parçasıyla beraber ulûhiyet mertebesine yükselmişken bizim tenkitlerimiz nasıl onlara ulaşır, değer? Her ne kadar bizler de onların bu delice anlayışında onlardan daha alt bir mertebede olmasak da...

Konumuza dönelim: Az önce izah sadedinde olduğumuz "Vacib"i akli delil ile ispat münasebetiyle, burhan ile ispat edilmiş akli yargıları mahsusât (duyularla idrak)tan daha alt bir mertebeye koyanların hatalarına dikkat çekmek yerinde olacaktır. Başka bir münasebette bu dikkatin hakkını tastamam vereceğiz. Akıl sahibi olan kimse Allah'ın varlığını mahsusatın varlığını idrak ettiği gibi idrak eder. Şunu kast ediyorum: Bunların varlığını idrak (kavrama, bilme) onun mantıki akli delil ile ispat olan varlığını idrakten daha kuvvetli değildir. Leibniz -ki kendisi Batılı Alman büyük filozoflardan biridir- der ki: "Burhani yakin bedihi yakinden ibarettir (bedihi bilgi ile aynıdır ve ona raci olur) ki, bir tek hakikate intibak (uygun) olacak yerde birçok hakikat arasındaki bağlantıya intibak (uygun) düşer." Bkz. Metalib ve Mezahib.

Descartes diyor ki: *"Bizler idrakin varlığını ve bu idrakten istinbat edilen Allah'ın varlığını vasıta olmaksızın idrak etmekteyiz. Âlemin varlığına gelince, bizlere âlemin varlığını idrak etmemizi ve bu âlemi müşahede etmemizi sağlamakta bizleri aldatma ihtimali bulunmayan Allah'u Teâlâ'nın doğruluğu dışında bir müeyyidi (destekleyici delili) yoktur."*[101]

Descartes'in bu sözü Allah'ın varlığını idrak konusunda yeni bir evredir. Bu ecre ise bu konunun başında zikrettiğimiz ve icat ettiğimizden farklı olarak havas olan

101 Şu var ki: İrlandalı filozof Berkeley Allah'ın varlığını meselesini hissi (duyusal) yakin üzerine bina etmektedir. Çünkü kendisi maddeyi inkâr etmekte ve ma'kul (akli) hususlara döndürdükten sonra mahsusatın Allah ile kaim olduğunu söylemektedir. Kant'ın felsefesini ele alacağımız zaman onun da mezhebini inceleyeceğiz.

akıllılara layıktır. Descartes'ın bu sözünü ispat-ı vacip yolları arasında zikredeceğiz. Bizim biraz önce bitirdiğimiz bilinen ispat yolu ise genel bir yoldur. Havâs (özel) akıllar idrak ettiği gibi vasat akıllılar da idrak ederler. Ben de bu delilin gücünü ve kesinliğini ikrar etmekten geri duranların hepsine, güçlerinin yettiği her yönden bu delile itirazlarını ortaya koyma noktasında meydan okuyorum.

Evet, burada şimdiye kadar bu meseleyle alakalı yazdıklarımızı dikkat ve ihtimam ile takip eden uyanık okurların zihinlerini karıştıracak bir bahis vardır. O da, Allah'ın varlığını ispat için getirilen burhanın mukaddimelerinden birincisi en üst yakın derecesinde değilse, mantıki kıyasın neticesi de mukaddimelerinden zayıf olana tabi ise Allah'ın varlığı bu burhan ile varlığının zaruri (zorunlu) olması ve kendisi ile Vacibul-vücud olmasının tahakkuk edeceği matlup vech ile (ispatı) istenilen şekilde sabit olmayacaktır. Hâlbuki biz daha önce bu bahis sadedinde şunu söylemiştik ve bahsin hakkını vermede elimizden gelen her çabayı göstermiştik ki: Dünyada hiçbir kaziyenin sübut zarureti bulunmasa yine de Allah'ın varlığı kaziyesi zaruri olarak sabittir. Cevabı, Allah'ın varlığı için lazım olan zarurete (zorunluluğa) dokunduğu mülahaza edilen bu son şüphe Allah'ın varlığını onun varlığı üzerine bina etmiş olduğumuz âlemin varlığının zaruri olmayı kaybetmesinden kaynaklanmaktadır. İstersen şöyle diyebilirsin: Matlub veçhiyle Allah'ın varlığının sübutundaki şüphe âlemin varlığının sübutundaki şüpheden gelir. Âlemin varlığı saran bu şüphe ise, ya müşahed âlemin varlığından şüphe içinde olan filozofların hilafından yahut âlemin, vacip değil de mümkün olmasından dolayı varlığı zaruri olmayan mevcud olmasından ileri gelmektedir. Ancak biz, hissin (duyunun) bedihi hükmüne aykırı olan o filozofların muhalefetini saymaktayız. Âlemin varlığından da bir şüphemiz yoktur. Ek olarak mevcud olduğu sürece bu mevcudiyeti onun için zaruri olarak görüyoruz. Biz bu tür bir zarureti mahmul şartıyla zaruri olarak adlandırmıştık. Bu da Allah'ın varlığı için mutlak zarureti icap ettirme konusunda kâfidir. Şu sözümüzün doğruluğuna binaen: Şayet âlem mevcud olduğu müddetçe varlığı zaruri bir mevcud ise Allah'ın varlığı da mutlak zaruret ile zaruridir ki icada (var edilmeye) muhtaç olan bu âlemin mucidi (var edeni) olsun. Bu izah da âlemin varlığı ile bağlantılı olan varlığı zaruri olan Allah'ın varlığındaki kaziyeye dair ikinci şüphenin de tesiri ortadan kalkmış olur. Şayet biz şüpheci filozofların hilafından kaynaklanan şüpheye herhangi bir önem verseydik kaziyemizi tasvir ederken de: Şayet âlem mevcut ise Allah da zarureten mevcuttur deseydik matlubumuzu ispat konusunda bizlere yeterdi. Âlemin de var olmaması takdirinde Allah'ın varlığındaki bu zaruretin bulunmaması aleyhimize itiraz olarak varit olmazdı. Çünkü biz Allah'ın varlığına dair delilimizin âlemin varlığı olduğunu gizlemiyoruz... Delil ortadan kalkarsa Al-

lah'ın varlığını bilmek olan medlulün ortadan kalkması tabii olur. Bu izah ile de ispatı vacip delilin ilk mukaddimesi etrafında dönen bütün şüphelerin kökü kesilmiş olur.

Bunun ardından delile yöneltilen meşhur itiraz söz konusu olur. O da bu delilin tamam olması kendisine bağlı olduğu mümkün illetlerin vacip bir illete son olmaksızın teselsül etmesinin batıllığını menetmek, kabul etmemektedir. Bunun da meşhur cevabı yine Kelam âlimlerinin kitaplarında anlatıldığı üzere teselsülün imkânsızlığına getirilen burhan-ı tatbik yahut burhan-ı tezayüf (delilidir).

[Teselsülün Butlânı Meselesi]

İlletlerin sonsuza kadar teselsülünün imkânsızlığı Aristo'nun döneminden günümüze değin müsellem bir durumdur. Eski yeni Batılı filozoflardan çoğu da bunu sarahaten söylemişlerdir. Hem de Allah'ın varlığının bilinen delillerini tenkit eden Kant-nitekim ilerde tenkitlerini ve cevaplarını vereceği tenkit vecihleri arasında teselsülün imkânsızlığını teslim etmediğini de zikretmiş olmasına rağmen... (Muasır filozoflar bunun imkânsızlığını teslim etmişlerdir). Yeni intikadiyatçı (eleştirel) Felsefenin (Neo critisizm) kurucusu olan Renoavier Kant'ın felsefesini tenkit sadedinde telif ettiği kitabında şöyle demiştir:

"Bizler "ispat-ı vacip"te ilk muharrik delilini ortaya koyan Aristo ve ondan sonra gelen sayısız filozoflarla, hatta bu konuya yani ispat-ı vacip delillerini tenkit ettiği konu dışında sözlerine nazarla Kant'la beraber diyoruz ki: "Fikrin (zihnin, düşünmenin) bir illetten başka bir illete dönerken herhangi bir merhalede durmaya duyduğu ihtiyaç, aklın kanunlarından bir kanundur." Böyle demiş ve Kant'ın itirazını safsata saymıştır.

"Vacib"in ispatına dair delilin tamamlanması teselsülün iptaline bağlı olmasına rağmen eski ve yeni bazı âlimlerin illetlerin sonsuz teselsülünün batıl olmasını teslimde tereddüde düşmelerinden dolayı "vacib"in ispatı delilinin teselsülün iptaline ihtiyaç duymaması daha uygun ve daha önemli görülmüştür. Filozofların hocası İbni Sina, *Metâlib ve Mezâhib*'in merhum mütercimin dediklerine, *Mütarahat*'ın müellifi de *Esfar-i Erbaa*'nın müellifi Sadreddin Şirazi'nin imkân delili hakkında dediklerine ek olarak şunu demişlerdir: Sonu olmayan mümkün illetlerin silsilesinin toplamı yine mümkündür. Bundan dolayı silsilede (zincirde) yer almayan bir illete ihtiyaç duyar. Bu illet de "Vacip" tir. Dediler ki: Bu ilave (ek) illet ile vacibi ispat de-

lili, teselsülün iptalinden müstağni olur.[102]

Bu izahta da sonu olmayan illetler silsilesinin toplamı diye bir şey tasavvur etmek mümkün değildir. Zira bunların bir toplamı olsaydı o zaman sonlu olurdu. Eğer toplamı olduğu tasavvuru teslim edilirse o zaman toplamın illete ihtiyaç duyması teslim edilmez. Çünkü illetlerin hariçte bir bir var olmasından bağımsız olarak varlığı söz konusu değildir. Sonra icat edenlerin ve uygun görenlerin delili, teselsülün iptalinden müstağni kılacağını iddia ettikleri bu ilave, burada takrir edildiği şekliyle kısa, az değildir. Bilakis büyük Kelam kitaplarını dolduracak ve bıktıracak derecede uzun bir konudur. Öyle ki insan, hakkında şunu diyebilir: Eğer Vacib'in ispatı buna bağlı ise iddiayı ispata ve hasmın zaferine selam olsun! Teselsülün iptali de bundan çok daha kolaydır. Bununla beraber bu istidlale, silsilenin fertlerinin toplamı, aynı zamanda o fertlerin illetlerinin de toplamıdır şeklinde itiraz edilir.

Yine bu istidlale (bu ilaveye) icmali nakz[103] ile itiraz edilir. Şu sebeple: Vacib'i bu şekilde ispat ettikten sonra ilk toplam ve vacip illetinden mürekkep (oluşan) toplamda da geçerlidir. İlaveye ilaveten şunu diyerek: Bu mümkün kâinatın (varlıkların) toplamı olan vacip ve mamullerinden oluşan toplam da yine mümkündür. Çünkü vacip ve mümkünden mürekkeptir (oluşmaktadır). Vacip ve mümkünden oluşanın vacip değil de mümkün olması "dâhil" ve "hariç"ten mürekkep olanın "hariç"[104] olması kaidesine göredir. Dolayısıyla ilk toplamdan daha büyük olan bu ikinci toplam da yine illete ihtiyaç duyar. Bunun illeti de-ilk ilavede zikretmiş oldukları izahların sonuna kadar-ya bu toplamın kendisi ya bir parçası (cüz'ü) yahut da harici (dışardan) bir şeydir. Daha sonra bunlar illetin harici vacip olduğu kanaatine varmışlardır. O zaman da mümkün olan ikinci toplam ve vacip olan illetinden mürekkep üçüncü bir toplam olmuş olur. Bu da yine mümkündür ve illete muhtaçtır... Bu şekilde bir toplamdan daha büyük bir toplama çıkıp intikal eder durur. Toplamlar arasında da teselsül lazım gelir. İlk teselsülü iptalden kaçan ilk "ilave"nin sahibi bu

102 Sanki bunlar mümkün illetlerin teselsülünü kendi içinde iptal edemeyince o teselsül etmiş olan illetlerin toplamına bir illet bulma ihtiyacı duydular. Böylece o illet ile Vacib'in var olması üzerine terettüp edecek butlanı bulmaya ulaşabilsinler.

103 İcmali nakz: Araştırma ve Münazara ilmi âlimlerinin örfündeki nakz (delili çürütme) şekillerinden bir şekle verilen addır.
İcmal-i nakzı şöyle tarif edebiliriz: Delilin, istidlal edilen konuda bulunmaması yahut imkânsız olması ile iptal edilmesidir. **(Mütercim)**

104 Bu kural (prensip) âlimlerimizin lüzum esnasında dayandıkları akli prensiplerden biridir. "Dâhil" (terimi) mevzu (konu) ve matlup gibi muayyen (belirli) bir hususun kinaye olarak kullanılır. "Hariç" (terimi) ise ondan yabancı (konuya uzak) bir durumdan kinaye olarak kullanılır. Binaenaleyh ilki (dâhil) her zaman özel ikincisi (hariç) ise genel olur. Hal böyle olunca her ikisinden meydana gelen tertip tabi olarak "özel"liğe aykırıdır.

ikinci teselsülü iptal etmek zorunda olur ki illete muhtaç olan mümkün toplamların peş peşe sıralanmasını bitirsin. Aynı şekilde müteselsil toplamların (grupların) taaddüdü ile vacip-in taaddüdü lazım gelmesin.

Bu böyle... Sen de *Nesefî Akaidi*'nin şarihi Allame Teftazani ile Allamenin şerhi üzerine önemli haşiyenin sahibi Hayali ve Hayali'nin haşiyesi üzerine haşiye yazan Seylekuti arasında şu konuda ihtilaf olduğunu görmektesin: Vacib'in ispatı mı teselsülün ispatına bağlı yoksa teselsülün iptali mi Vacib'in ispatına bağlıdır? Yine şu konuda: Bizim tenkit ettiğimiz ilave ile birleştirilmiş olan bu delil Vacib'i ispat için teselsülün ispatından müstağni bir delil midir yoksa teselsülün iptali için bir delil midir? İki Fazıl (Hayali ve Seylekuti) birinci ihtilafa ikinci şıkkı, ikinci ihtilafta ise birinci şıkkı tercih etmişlerdir.

Bana göre hakkında delil bulunan konuda ihtilaf ancak delilin itirazlardan salım olmasının sübutundan sonra yerinde olur. Vacib'in ispatı konusunda tertip edilen delil teselsülün iptaline muhtaç olmadan tamamlanmadığı yerde Vacib'i ispatta teselsülün iptaline ihtiyaç sabit olur ve teselsülün iptalinin Vacib'in ispatına bağlı olduğunu söyleyen iki Fazıl'ın davaları düşmüş olur. Çünkü Vacib'in ispatının teselsülün iptaline bağlı olmasına karşın şayet teselsülün iptali Vacib'in ispatına bağlı olursa devir (kısır döngü) lazım gelir.

İster Vacib'in ispat teselsülün iptaline bağlı olsun ister teselsülün iptali Vacib'in ispatına bağlı olsun (her iki durumda da) Vacib'in varlığına iman edenler nezdinde teselsülün batıl olduğu konusunda ihtilafın bulunmaması icap eder. Eğer Vacib'in ispatı ona bağlı ise batıl olmasının lüzumuna gelince bu açık bir hususdur. Yok, eğer teselsülün iptali (batıl olması) Vacib'in ispatına bağlı ise... Çünkü Vacib'in varlığı, teselsülün iptaline bağlı olmayan bir delille dahi olsa iman edenler nezdinde kesin olarak sabit bir hususdur. Sabite bağlı olan da sabittir. Bu izahtan, Allah'a iman edenler nezdinde teselsülün batıl olmasının şüphe olmayan bir durum olması lazım gelir. Yine bu izahtan, Şeyh Muhammed Abduh'un "teselsülün iptali hakkında söylenenlerin hepsi yalancı hayallerden ve vehimlerden ibarettir" şeklinde ortaya attığı ve-iddiasında uzak bir şazlığa düştüğü-iddiasının batıl olduğu ortaya çıkmaktadır. Bu iddiasının tafsilatı ilerde gelecektir.

Benim nezdimde hak şudur ki: İlletin sonsuza kadar teselsülünün batıl olduğu açıktır. Öyle ki akl-ı selim bunu zor görmemeli Vacib'in ispatı delilini tamamlama konusunda başka bir yola sapmamalıdır. Ben de gerçekten teselsülün iptali meselesinin özellikle de illetlerin teselsülünün Doğu ve Batı felsefesi tarihi boyunca Vacib'in ispatının delilleri arasındaki en kuvvetli delilde âlimlerin ve akillerin ihtilaf et-

tikleri, bir yara ve şüphe olarak kalması, buna dair ikame edilen burhanların bundan (teselsülün iptalinden) şüphe etmeye devam edenlerin –ne kadar az olsalar da-ikna etmeye kâfi gelmemesi karşısında gerçekten çok şaşkınım. Nitekim ben yirmi yıl önce Türkçe olarak telif ettiğim *"Dini Müceddidler"* kitabımda bu meseleyi açıklamıştım. Şimdi de o açıklamayı özetleyeceğim. Belki de izahına katkı bulunacak eklerim de olur. Binaenaleyh derim ki:

Yakın yerde yaptığımız izahlardan "mümkin"in zatı itibariyle adem (yok) olması ile eşit olması olan varlık tarafını muraccih (tercih ettiren) bir illet var olmadan mevcud olmayacağını öğrenmiştin. Dolayısıyla varlığı, mucid (var edici) bir illetin varlığına muhtaçtır. O illetin de malulü gibi varlığı mümkün olan mevcudattan (varlıklardan) olmaması icap eder. Ki kendisi de başka bir illete ihtiyaç duymasın. Bilakis (o illet) Vacibul- vücud bir mevcut olmalıdır. Öyleyse dünyada vücudu (varlığı),- varlık açısından önce olan ve illete muhtaç olanın varlığına illet olan bir mevcut sayesinde olmadan hiçbir mümkin var olamaz. Âlemdeki herhangi bir mevcuda baktığımda onun mümkün olan varlığından Vacibul- vücut dolan bir mevcudun varlığına intikal edebilirsin. Dolayısıyla Vacib'in ispatı meselesi bu derece basit bir konudur. Öyle ki âlemde mevcut olan her şeyin muhtaç olmayan bir mevcuda ihtiyacı olduğunu görürsün. Fakat varlıkta birbirine dayanan her şey mucid bir illete ihtiyaç duyuyorsa şöyle ki; bütün illetler ve maluller mucit illete muhtaç olan mümkinattan olacak şekilde ise, bu durumda illete olan ihtiyaç baki kalır, yerine gelmemiş olur. Buna bağlı olarak, geçmişe doğru uzayıp giden müteahhir fertleri mütekaddim fertlerine dayanan bu fertlerden her biri de varlığını bu dayanaktan istifade eden malulat ve illetler silsilesi (zinciri) varlığı bulunmayan bir tür hayal olur. Her biri hal tarafından geçmiş tarafına doğru uzanan silsilenin başlangıcı olan ne son malulat ne de müteselsil (zincirli) illetlerden bu başlangıçtan önceki (malulat) mevcut olur. Kaldı ki biz son malulatın varlığını ve bu son malulatın illetlerinden oluşan ve geçmiş tarafından uzayıp giden silsilelerin illetlerinin illetlerinin yine illetlerinin illetlerinin illetlerinin-sonsuza kadar- varlığını varsaymıştık. Bu ise "hulf"tur yani tenakuz (çelişki) olur.

Bütün mevcudatın mucit bir illete muhtaç olduğunu iddia eden ancak Vacibul-vücut yani mucide muhtaç olmayan bir mevcudun varlığını ikrar etmeyen inkârcı hasma: "Mucid illete muhtaç olan bu mevcudun varlığının illeti nedir?" desen o da "illet, ondan önce olan ve varlığının illetini sorduğunuz mevcut gibi bir mevcudun varlığıdır" şeklinde cevap verse... Sonra ona "peki o önce gelen mevcudun varlığının illeti nedir" desen, o da "varlık itibariyle daha önce gelen ve mucit illete ihtiyaç duyma konusunda ikincisi gibi olan üçüncü bir mevcuttur" diye cevap

verse ... Sen uzatıp soruları ne kadar geriye götürürsen götür bu minval üzere verdiği cevap silsilesini (zincirini) bir yerde kesmezse bil ki bu hasım seni aldatmakta, yanıltmakta (demagoji yapmakla) ve aslında cevap mahiyeti taşımayan şeylerle cevaplarını temellendirmektedir. Nitekim böyle yaparken kendini de aldatmakta ve yanıltmaktadır. Yani kendisi ilk başta varlığının illetini sorduğun mevcudun varlığının illetini göstermekten aciz kalmaktadırlar. Bundan dolayı kaçtığının farkında olmadan senin sorunun cevabından kaçmaktadır. Sonra da cevaptan kaçışını işi başlangıcı bulunmayan geçmişin karanlıklarına ihale ederek örtmeye çalışmaktadır. Onu çelişkiye düşüren husus da illet öncesi illettir. Bu şekilde illeti bir öncesindeki illete bağlı göstermeye devam eder ki nihayetinde illetlerden başlangıcı olmayan bir silsile meydana gelmiş olur. Aslında bunlardan hiç biri illet değildir. Çünkü ne aslı ne de varlığı vardır.

Anlattıklarımı okuyucunun zihnine biraz daha yaklaştırabilirim. Şöyle ki: Sonu olan sayılı illetler arasında sözü geçen teselsülü varsayalım. Her ne kadar "teselsül" âlimlerin örfünde sonu olmayan şeylere mahsus olsa da... Biz bunların sayısını "on" olarak farz edelim. Her biri de bir sonrakinin illeti bir öncekin de malulü olsun. Varlığının illeti bahis konusu olan malulün varlığı da onuncu illete dayansın. Onuncu varlığı dokuza, dokuzuncunun varlığı sekize... Ve bu şekilde devam edip silsile birinci illete dayanıncaya kadar devam etsin ve orada bitsin. Sonra bakacaksın ki bunun varlığı bir illete dayanmıyor. Yani bu illet mevcut değil. Yoksa Vacibul-vücud olduğu için istinada (dayanmaya) muhtaç olmayan bir durumda değil. Eğer birinci illet mevcut değilse ona dayanan ikinci illet de mevcut olmaz. İkinci mevcut değilse ona dayanan üçüncü de mevcut olmaz. Bu şekilde devam eder. Evet, bu şekil üzere maziden (geçmişten) hale (şu ana) doğru dönmeye devam eder ki nihayetinde onuncu illete ulaşır. Bu illetin de kendisine ihtiyaç duyulmasına rağmen mevcut mucit bir illete dayanmadığı görülür. Bunun manası ise, onuncu illet- kendisinden bir önce gelen illet gibi- mevcut değildir. Aynı şekilde mevcut olmayan onuncu illete dayandığını varsaydığımız ve varlığının illetini bulmaya çalıştığımız son malul de böyledir. Bunun da mucit illete olan ihtiyacını gidermediği görülür. Bundan dolayı da ne kendisi ne de ondan önce gelen ve on illetten oluşan illetler silsilesi mevcut olmuştur.[105] Bilakis bütün bunların varlığı, hilebaz hasmın vesvesesi sayesinde doğan hayal ve vehim dünyasındadır. Bu hacim belki de yanılıp kendi kendini de aldatmış olabilir. Hâlbuki bizler aynı hususta malul ve illetler silsilesini mevcut (var) olarak farz etmiştik.[106] Bu da hulf yani tenakuzdur(çelişkidir).

105 Yani bu durumda hiçbiri mevcut değildir, olamaz.

106 Binaenaleyh hem var hem yok olması

Sonra malul ve illetler silsilesinin varlığının uzatılması, buna bağlı olarak illet sayısının ondan yüze, bine, yüz bine yahut sonu olmayan sayıya çıkarılması herhangi bir fayda vermez. Çünkü sayısı ne kadar çok olurda olsun her biri kendi zatında mucit bir illete muhtaç olan illetlerin sayısını arttırmak illete muhtaç olanların sayısını artırmaktan başka bir şey ifade etmez. Nihayetinde mucide muhtaç olmayan mucit bir illete -ki bu da Vacib'tir- dayanma ihtiyacı giderilmiş karşılanmış olmaz. Dolayısıyla varlık illetine muhtaç olan mümkün illetlerin muhtaç olmayan illette -ki oda Vacib'tir- nihayet bulmadan teselsülü (zincirleme sonsuza devam etmeyi) gerçekte varlığı olmayan sayısız hayali hususlardır. Hatta bunlardan her birinin varlığı öncesinde bulunan ve gerçekte varlığı bulunmayan kendisi gibi bir şeyin varlığına bağlıdır. Çünkü bunun varlığı da gerçekte varlığı olmayan kendi gibi bir şeyin varlığına bağlanmıştır. Aslında bu, sonra gelenin hemen öncesinde gelene dayandığı fiilen var olan mevcudatın silsilesinden ibaret değildir. Bilakis varlık illetine muhtaç olanların silsilesidir. Muhtaçlara bağlı olan bu muhtaçlardan sonsuz mevcudat (varlıklar) bir tarafa bir tane mevcut terettüp eden (bağlı olan) muhtar illetlerinin sayılarını artırmak konunun bahsinin başlangıç noktası olan muhtacın ihtiyacını karşılamada -eğer zarar vermezse- hiçbir fayda sonsuz ziyade (artırmak) arasında bir fark yoktur. Ki fayda, işi sonsuzluğun zimmetine bağlamakta tasavvur edilsin. Bilakis (artırmanın) faydası, kurtuluşunu bir muhtaçtan başka bir muhtaca ihale ederek, zihni de derinlerine dalarak geçmişe dönmekle talil ederek "muhtaç" olanın ihtiyacını karşılanmamış bırakmanın üstünü örtmektir.

Bu hususa bir örnek verelim: Bir kâğıt üzerine sıfır yazalım. Bu sıfırın sayı itibariyle değer taşıması için soluna en azı bir en çoğu dokuz rakamı yazılmasına muhtaç olduğunda şüphe yoktur. Ancak bu rakamı yazmayalım, yerine bir sıfır daha yazalım. Bu da yine değer kazanabilme konusunda sol tarafında sahih bir adede delalet edecek bir rakamın yazılmasına muhtaçtır. Onluk, yüzlük yahut binlik -veya daha fazlası- merhalelerinden bir merhalede beklenen rakamı yazarsak ondan önce yazılı olan sıfırlar sayısal değerini kazanırlar. Sanki yazılacak bu rakam o ölü sıfırlara hayat bahsetmektedir. Sıfırlara değer verecek o rakamı hiç yazmayacak olursak bilakis sonsuza gidecek şekilde sıfırdan sonra sıfır koyacak olursak ve kudretimiz dâhilinde bu devamlılığı farz edecek olursak o sıfırlar sayılarını artırmaktan hiçbir değer kazanmazlar. Hepsi heba olur gider. Sayılarının sonsuz olması, ona sayısal bir değer vermede hiçbir fayda sağlamaz.

Adı geçen kitabımda bir örnek daha vermiştim. Şöyle; tanıdıklarından birinden bir altın cüneyh[107] borç alsan... O adam da o altının aynısını üçüncü bir adamdan borç almış olsa... Üçüncü de dördüncüden almış olsa ve bu şekilde borç verenlerin silsilesi bu cüneyhi babadan miras yahut borç alma sureti dışında bir kazançla sahip olan bir zatta son bulmadan insanların sayısı son bulsa... Bu durumda o cüneyhin bütün yönleriyle aslı yoktur. Borç alınma merhalelerinden herhangi bir merhalede o cüneyhe asaletle malik olan birine dayanmadığı için (o cüneyhin) hariçte de bir varlığı bulunmamaktadır. Dolayısıyla müselsel (zincirleme devam edip duran) borç alma hikâyesi hakikati olmayan bir efsanedir. Okuyucunun borç alma silsilesinin (zincirinin) borç almış olmayan asli bir malike dayanmasının ve onda son bulmasının lüzumunun (gerekliliğinin), dünyada mevcut olan insan fertlerinin sonlu (sayılı) olmasından kaynaklandığını zannettiğine ihmal vermiyorum. Çünkü o cüneyhin bizzat kendisini birbirinden borç alanların sayısını, o cüneyhin varlığını cüneyhe borç alma yoluyla değil de asaleten malik olana dayanma ihtiyacından kurtarmak için artırmanın hiçbir faydası yoktur. Bilakis bu artırma (ziyade) sonsuzluk tasavvurunda fikirleri yanıltma ve onları kendilerinden borç alınanların sonsuzluğuna aldanacak şekilde ziyadelerini kabarık gösterme aracılığıyla talil etme (bir sebep uydurma) çabası vardır. Bu durumda o cüneyhin var olmama ayıbı keşfedilmez ve sanki varmış gibi hayal edilir. Hâlbuki biz borç alanların sayısının sonlu olması suretinde o cüneyhin varlığının yalan ve hayali olduğunu açıkça görmüştük. Aynen aralarında birbirlerinden borç alarak o dirhemi tedavül edenlerin varlığı gibi(yalan ve hayal) dir. Dolayısıyla o borç alanlar zincirine sonu olmayan bir adet eklemek ilk etaptaki sonu olan yalanlara sonu olmayan yalanlar eklemek olacaktır. Mücerret (soyut) idaleden (elden ele geçmeden) ibaret olan borç alma silsilesi ne kadar uzarsa uzasın sanki altın madenlerinden bir madenmiş gibi yoktan altın üretmesi mümkün değildir. O yüzden hayal âleminde elden ele alanların sayısını, artırmak yalanların sayısını artırmaktan ve yalan silsilesini sonsuza kadar uzatmaktan başka bir fayda vermez. Yalan da sayısının artması ile doğruya dönüşmez. İsterse sonu olmayan çoklukta olsun. Bilakis yalan, benzer yalanların eklenmesi ile katmerleşir, kat kat artar. Hatta eklenen yalanların sayısı sonsuzluk sınırına ulaşırsa veya daha doğru ifadeyle birbirine eklenen yalan sayılarının bir sınırı ve sonu bulunmuyorsa bu durum yalanda zirve veya daha uygun ibareyle zirvenin daha uygun ibaresiyle zirvenin en sonun ötesi bir yalan olur. Vacib'in ispatı için en meşhur delilin sıhhatinin (doğruluğunun, geçerliğinin) kendisine bağlı olduğu teselsülün batıl olduğuna hüküm vermedeki tereddüdün manası, yalanda zirve veya zirvenin ötesi olan bir hususu yalanlamada tereddüt manası taşır. Veya birçok sıfırın yan yana dizilmesinden -şayet çokluğu

107 Mısır para birimi

sonsuz bir sayıda olacak olursa- sahih bir adedin (sayının) oluşabileceğini iddia ihtimali taşır.

Burada bir örnek daha verelim. Şöyle ki; sırtını ayakta duran başka bir insanın sırtına dayanarak duran bir insan varsaysak. Öyle ki, bu ikinci ayakta duran olmasa birincisi yere düşecektir. İkincisi zatın da üçüncü bir ayakta olana dayandığını, üçüncünün de dördüncüye... Dayandığını farz etsek. İnsan efradının sayılı (sonlu) olmasına binaen başkasına dayanma heyeti halindeki ayakta duran son ferdin, duvar yahut kaya gibi sabit cisimlerden dayanağı olacak bir senedi (dayanağı) yoksa sırt üstü düşeceğinde şüphe yoktur. Onun düşmesi ile de kendisine dayanan da düşecek, o düşene dayanmış olan da düşecektir. Nihayetinde bizim tarafımızdan dayanak silsilesinin başlangıcına denk gelen dayanmış kişi de düşecektir. Zincirde yer alanların hepsi sırtüstü düşecek silsile de baştan sona yok olacaktır. Çünkü silsilede yer alan dayanmaların hepsi, dayanması olmayan yani hayal dışında varlığı bulunmayan bir şeye olmaktadır. Ortada yeryüzünün sakinlerinin hepsinden oluşan duranlar (ayakta olanlar) silsilesi bir tarafa bir tane bile ayakta duran bir insan bulunmayacaktır.

Sonra insan fertlerinin sonsuz olduğunu farz etsek ve bunlardan birbirlerine dayanarak duranlar silsilesini oluşturursak... Bunun yanında bu sonsuz silsilesini oluşturursak... Bunun yanında bu sonsuz sonu, sınırı olmayan bir alan varsaysak... Bu istinat (birbirlerine dayanma) silsilesini, sabit ve başkasına dayanmaya ihtiyacı olmayan bir dayanakta son bulmadıkça tespit ve ikamede (varlığını ispat ve sağlamlaştırmada) sonsuz olması bir fayda sağlar mi? Yine dayanağı olmayana dayanmış duranların sayılarının olması her duran zatın arkasında bir dayanak yani başkasına dayanmaya ihtiyaç duymadan sabit duran birinde son bulmadan onlara dayanak olmak için bir duranın bulunmasının onları ayakta tutma imkânı vereceğini ve düşüp yıkılmaktan koruyacağını hayal eden vehim sahiplerinin vehminden başka bir yerde yerini tutar mı? Şu da var ki onlardan herhangi birinin arkasında olanın ayakta durmasını sağlayacak ve yere düşmekten koruyacak şeklinde dayanma imkânı bulması, dayanak merhalelerinin herhangi bir merhalesinde başka bir dayanağa ihtiyacı olmayan doğru (gerçek) bir dayanağın varlığına bağlıdır. Eğer bu dayanak hiçbir zaman bulunmazsa bilakis dayanağa ihtiyacı olan kendisi gibi bir muhtaca dayanırsa doğru (gerçek) olmayan dayanmalar silsilesi de sonsuza doğru uzayıp giderse bu dayanmalar silsilesinin bizzat kendisi ve sonsuza doğru uzayıp gitmesi... Bunların hepsi gerçek olmaz (gerçekten var olan şeyler sayılmaz). Bütün merhalelerdeki bütün dayanmalar da dayanağı olmayan dayananların sonsuzluğunu dayanağı olana dayanma yerine koymaktan ibaret olan hayal ve yalan olurlar. Bunların-sonları da

varken- kendi aralarında bu şekil üzere (birbirlerine) dayanmalarının gerçek olamayacağı ve onları düşmekten koruyamayacağı görülmüyor mu? Hal böyleyken eğer sonsuz iseler onları nasıl (düşmekten) engellesin, korusun? Şu da var ki, gerçek olmayan dayanmaların sonsuzluk derecesindeki çokluğu bunların sahih (yani gerçek) olarak değerlendirmesini mümkün kılmaz. Ancak bunun gerçek olmayacağı gafillerin gözünden kaçmaktadır.

Muhtaç olanın kendi gibi muhtaç olana dayanması, sonsuza kadar devam eden ve bir şeye dayanmakta son bulmazsa dayanağa muhtaç olan bu dayanmalar boşlukta son bulmama sayesinde (yani sonunda yokluğa dayanmama sayesinde) gerçek dayanmanın yerini tutar. Çünkü her bir dayanma, muhtaç olduğu dayanaktan hali (boş) değildir. Her ne kadar bu dayanan da başkasına dayanmaya ihtiyaç duyuyor olsa da... Meğerki bu başka her merhalede mevcut olsun. Denilemez!

Çünkü ben diyorum ki: Belki bu vehme dayanma silsilesine bakışını bir dayanandan bir başka dayanana devam ettirerek bakan, bunlardan her birinin arkasında dayanacağı bir şey bulan kimse kapılır. O zaman bu vehme kapılan zat, önünde kendisine hiç kimsenin dayanmadığı başkasına dayanmış ayakta duran bir adam tasavvur eder. Bu adamın adı Zeyd olsun. Zeyd de silsilenin, vehme kapılan zat tarafından başlangıç noktası olsun. Sonra Zeyd'in arkasından Zeyd'in kendisine dayandığı -adını Amr koyalım- bir zat tasavvur etsin. Amr'ın arkasında Beki, Bekir'in arkasında Bişr, onun arkasında da Halit olduğunu düşünsün. Bu şekilde silsilenin bir dayanandan başka bir dayanana ondan da başkasına doğru tırmandığını hayal etsin. Silsile sırtını boşluğa dayayan bir dayanan da son bulmadığı sürece, bilakis her dayanın arkasında onu düşmekten koruyacak bir başka dayanan bulunduğu müddetçe vehme kapılan zat bu silsilenin gerçek dayanaklar üzerinde kaim olduğunu iddia eder konumda olacaktır. Ancak bu dayanmalar gerçekte mevcut değillerdir. Bilakis vehme kapılan zat hayalinde her dayanana arkasına koymuş olduğu bir dayanak bulunduğunu var saymaktadır. Bu konumlandırmalar ne kadar devam ederse etsin fiilen namütenahi (sonu olmayan) derecesine ulaşamaz. Bunların sayıları da konumlarının sayısı da daima mütenahi (sonlu) olur. Aynen gelecek tarafında zamanın sonsuz olması hali gibidir. Bunda ki sonsuzluk ancak kuvvet ile olur. Şu manada: İstimrar (devamlılık) silsilesi herhangi bir sınırda durmaz ve daima -fiile değil- ziyadeyi kabul eder. Şayet onun, dayananın arkasından başka bir dayanan koymaya devam eme imkânı bulunsaydı, ayrıca namütenahinin (sonsuzun) sonuna ulaşması-yani zıtları birleştirmesi-mümkün olsaydı o zaman müteselsil (zincirleme devam eden) bu dayanmaları tashih etme imkânı olurdu. Ancak buna imkânı yoktur. Bilakis ya bitkin düşer ya durur yahut ömrü bir dayananı başka bir dayanın arkasında koyma merha-

lelerinden birinde son bulur. İşte o zaman ayakta duranların silsilesi kökten yıkılır ve asla bir daha ayağa kalkamaz. Keza bu vehme kapılan zata vehme kapılan zatlardan oluşan, onun yaptıklarını yapan ve tamamlanmaya kabil olmayanı tamamlayan çalışan halefler eklesek de durum böyledir.

Birbirine dayanarak duranların silsiledeki yerlerinde konumlandıklarını silsileyi vehmedenin hayali bir konumlandırması olmadan mevcut olduklarını değerlendirmeye gelince böyle bir şeyin hayal edilmesi silsilenin diğer tarafında mutavassıt (orta) dayanmaların kendisinde nihayet bulduğu aslı bir dayanağın varlığı faraziyesine bağlıdır. Yoksa sonsuz dayanmalar bir tarafa bir tane bile dayanma bulunmamaktadır. Çünkü silsilenin kendisinden başladığı bizim ve silsilenin varlığını vehmeden zatın bulunduğu tarafa doğru inerek devam ettiği aynı zamanda silsilenin sonunu oluşturan asli bir dayanak bulunmamaktadır. Aşağı doğru inen bu devamlılık az önce tasavvurunu aktardığımız ve içinde birbirlerine dayanan ayakta duranların konumu miktarıyla takdir edilen, konumlandırmanın devamının kesilmesi ile beraber yere düşen silsilenin varlığını tasavvur imkânı bulunan yukarı doğru çıkan devamlılığın aksinedir. Aşağı doğru olan devamlılıkta hiçbir şekilde silsilenin varlığını tasavvur mümkün değildir.

Şayet denilirse ki: Ayakta duranların sonsuz fertlerinden her birinin, nihayetinde dayanma silsilesine esas olacak bir şeyin varlığına ihtiyaç duymadan; -şöyle ki, kendisine dayanana dayanak olsun kendisi de başkasına dayanmasın-arkasında duran ve onu düşmekten koruyana dayanmasına mani nedir? Çünkü dayanmış duranlar üzerinde dan her biri ayakta durma ve dayanma silsilesinin sonsuzluğu sayesinde arkasından kendisine dayanak olacak birini bulunca silsilenin başkasına dayanmadan dayanak olacak kimseye olan ihtiyacı kalmamıştır. Silsile hakkında içinde dayanmaya muhtaç olandan kendisi gibi muhtaç olan intikalin son bulduğu bir nihayetinin bulunmasının lazım olduğunu, sonsuz silsilenin sonu olan silsilenin muhtarlardan teşekkülünün mümkün olmaması gibi hepsinin dayanmaya ihtiyacı olanlardan oluşmasının mümkün olmadığını söylemek, teselsülün imkânsızlığı inancı üzerine kuruludur ve müsadere alel-matlub (ispat edilecek olan konuyu delil konumuna değerlendirme) kabilindedir.

Derim ki: Birincisi: İspat-ı Vacip meselesini izahı, varlığı vacip olan Allah'ın varlığını inkâr edenlerin vesile edindikleri illete muhtaç olan mümkün illetlerin iptali için daha önce vermiş olduğumuz iki örnek okurun kavramasına izahına giriştiğimiz ve üzerinde dakik (ince) bir noktaya ulaştığımız üçüncü örnekten daha yakındır. Özellikle de birinci örnek, yani salt sıfırlardan oluşan örneği kastediyorum. Bu

örnek de bu konudaki en güzel örnektir. Bu üçüncü örneğe gelince bizim örnekle izah etmek istediğimiz meselemize çok benekle izah etmek istediğimiz meselemize çok benzediği için-öyle ki sanki örnek değil de bilakis meselenin başla şekildeki bir tabirdir meselenin aslını irdelerken bazı zihinlerde oluşması muhtemel olan şüphelerin hedefi olmuştur.

İkincisi: İcada (var edinmeye) muhtaç olan mevcudattan yahut dayanmaya muhtaç olan ayakta duranlardan oluşan sonsuz bir silsile var mıdır? Eğer var ise zaman görülen âlemin-inkârcıların dediği gibi- Vacib'in varlığına ihtiyacı yoktur. Yok, eğer yoksa durumda onların dayanmaya muhtaç olanlardan oluşan silsileye sonsuz olması sayesinde ihtiyacı kendinden karşılaması şeklinde tasvir ettikleri sözleri boş bir söz hatta kendilerine yönelmiş olduğu halde bize çevirmek istedikleri silah olan "müsadere alel-matlub"dur. (Yani ispata ihtiyacı olan hususu delil yerine ikame kabilindendir.) Çünkü muhtaçlar silsilesinin sonsuzluğunu, harici bir duruma ihtiyaç duymaksızın kendi ihtiyacını kendinden karşılama konusunda kullananlar onlardır. Ardından varlığı bizim aramızda tartışmalı olmasına karşın bu sonsuz silsileyi sanki varmış gibi saymışlar. Biz ise muhtaçların dayanmaya muhtaç olanlara dayanmasını sadece bunlardan oluşmuş bir silsilede doğru (gerçekleşmiş) görmüyoruz. Çünkü bunların doğru (gerçek) dayanağa olan ihtiyaçları giderilmemiş olarak bakidir. Bunun böyle olduğunu apaçık şekilde gösterdik. Daha sonra ise dayanmaya muhtaç olanlardan oluşan ayakta duranlar silsilesinin-sonsuz bir silsile olması takdiriyle dahi-mümkün olmadığını ispat konusunda, muhtaçların sayısını artırmak çoklukta sonsuz dereceye ulaşacak olsalar dahi ihtiyaçlarını karşılayacak bir şey olması mümkün değildir demekle tevessül etmiştik (bu istidlal ile neticeye ulaşmıştık. Muhtaçların sayısını artırmak ancak silsilenin oluşmasına mani olan ihtiyacı artırmak olur. Silsilenin Yahut şöyle deriz: Onların sonsuz sayıda dayanmaya muhtaç ayakta duranlardan oluşmuş olarak varlığını hayal ettikleri sonsuz silsilenin hariçte varlığının olması mümkün değildir. Çünkü bu silsile o muhtaçlardan meydana gelmiş ve muhtaçların ihtiyacını giderecek hususta hali olduğu için varlığının mümkün olmadığını açıkça gördüğümüz sonlu silsilelerden oluşmaktadır. Varlığı olmayan küçük silsilelerden oluşması büyük silsilenin de varlığının mümkün olmaması gerekir.

Bu iki izahta kesin ve bağlayıcı akli delillere dayandık. Bu deliller de ayakta duranlar silsilesinin sadece dayanmaya muhtaç olanlardan oluşturmaya çalışanların bu çabalarında o silsilenin sonsuz olduğunu varsaymaktan delil getirmelerinin yolunu kesmektedir. Zikri geçen iki izahın delilleri arasında müsadere alel-matlub söz konusu değildir. Yani tartışmaya mahal olan şeyi döndürüp dayanılacak delil makamına koyma yoktur.

Hatta bu makamda muhtaç olduğumuz izaha ek olarak deriz ki: -Belki bu ziyade kitabımızın başka bir yerinde bize fayda verir- sonu olmayan bir silsile nasıl var olabilir. Yani muhtaç olmayanlardan oluşsa dahi? Bunu "lanihaye (sonsuz olma)nın" var olmadığına binaen söylüyoruz. Çünkü silsile merhalelerinden her bir merhale bir sondur. Hayalde dahi olsa lanihaye (sonsuzluk) merhalesine ulaşmak mümkün değildir. Çünkü yoktur. Dolayısıyla sonsuz bir silsilenin varlığı yoktur. Çünkü var olsaydı ya sonlu silsilelerden oluşacaktı bu durumda kendisin de sonlu olması lazım gelecektir. Çünkü sonlulardan oluşan sonludur. Sonsuz olan da sonlunun sonluya eklenmesinden asla doğmaz (oluşmaz). Ya da sonsuz silsilelerden oluşacaktı. Bu durumda ise sonsuz küllün (bütünün) varlığı, sonsuz cüzlerin (parçaların) varlığına bağlı olacaktır. Mevkufun aleyhin (kendisine bağlı olunanı) mevkufa (bağlı olana) takaddümünün (önce gelmesinin) varlığından sonsuz olanın varlığının kendine takaddümü kendinden önce gelmesi icap edecekti. Bir şeyin kendine takaddümünü (kendinden önce gelmesi) ise teselsülün batıl olmasından şüphe etmeyen akıllılar nezdinde devirin (kısır döngünün) batıl olmasının kaynağıdır.

Bütün bu tahkiklerden apaçık ortaya çıktı ki sonsuz silsile, özellikle muhtaçlardan oluşan silsile konusu hurafe bir konudur. Silsilenin sonsuzluğunu da ihtiyacını giderme konusunda değerlendirmek ise hurafe üstüne hurafedir. Bizim burada sonsuz silsilenin iptaline dair zikrettiğimiz delilleri âlimlerin bu gaye ile keşfetmiş oldukları -burhan-ı tatbik, Nurhan-ı tezayüf gibi- bilinen burhanlara eklemek mümkündür.

Örnekten örneklenene dönelim: Hâsılı, herhangi bir mevcudun varlığını, sonu olmayan ve her biri de arkasından gelene göre illet öncesinden gelene göre malul olan mümkün illetler silsilesi ile talil etmek (varlığını bu illetlere bağlamak), zahiren silsilede yer alan her malulün varlık illetini garanti (temin) etse de ancak bu, işin hakikatin de silsilede yer alan her malulü -ki bunların arasında varlığının illeti araştırılan son malul da vardır- illetsiz bırakmaktır. İlleti var olmadan hiçbir malul var olamıyorsa o zaman malul de yoktur. İllet de yoktur. İlletler ve malulattan oluşan silsile de yoktur. Bilakis bunların hepsi hayal edenlerin hayallerindedir. Çünkü son malulun varlığı illetinin varlığına bağlıdır. İlletinin varlığı da bunun illetinin varlığına bağlıdır. İlletinin varlığı da bunun illetinin varlığına bağlıdır. Ve bu şekilde sonsuza kadar devam eder. Dolayısıyla silsilenin parçalarından hiçbir parçanın gerçek bir varlığı yoktur. Bilakis makablinin (öncesinin)varlığına bağlı bir varlığı vardır. Makablinin varlığı da onun makablinin varlığına bağlıdır. Şu manada: Eğer makabli (öncesindeki) var ise o da vardır. Bunun da makabli mevcud ise kendisi de mevcuttur. Ve bu şekilde uzar gider. Müteselsil olan bu şeylerin varlığı da birbirine bağlan-

ma silsilesinin bitmesinden sonrasına bağlanmaksızın (söz konusu olur). Silsilenin, başlangıç tarafı olan öncelik tarafında varlığı başkasının varlığına bağlanmaya varlığı muhtaç olmayan bir varlıkta son bulmadığı bilakis bir bağlamadan başka bir bağlamaya intikal ettiği yerde bu silsile mücerret (soyut) bağlamalardan ibaret bir şey olur. Bağlananların varlığına dair hüküm, zihnin sonu olmayan silsilenin nihayetine ulaşmasına ertelenir. Çünkü o bağlananların oluşturan fertlerden hiçbir varlığının illetine dair ihtiyacını karşılayamamıştır. Bu ihtiyaç da varlığı bağlananlardan bir başka bağlanana intikal etmeye devam etmiştir. Ancak zihin her birinin varlığı öncesinin varlığına bağlanmış şeylerin takibini yapmaktan aciz kalınca bunu yapmaktan vazgeçmiş ve kendi kendine sanki bu silsilenin sonsuza kadar devam ettiğini hayal etmiştir. Hâlbuki hakikatte ne silsilenin ne de herhangi bir parçasının varlığı vardır. Bunlardan her birinin varlığı benzeri bir sözle gerçekleşmeden gerçekleşmesi mümkün olmayan söz (vaat) gibidir. Yine sonu olmayan kâğıtlar üzerinde yazılmış sıfırın soluna gerçek bir rakam yazmadan sıfır yazmaya devam etmek gibidir. Bu bağlamalar madem bir yerde son bulmamaktadır. O zaman bu silsileden hiçbir parçanın varlığı gerçekleşmez, karar kılmaz. Bu sonsuz olan parçalar için "bunlar mevcutturlar" denilemez. Bilakis var olmaya adaydır, denilir. Aynen geçmiş örnekteki sonu olmayan sade sıfırlar gibidir. Ki bu örnek bu makamın izahındaki en güzel, en üstün örnektir. Nasıl ki sol tarafından birbirlerine eklenen sıfırlardan herhangi bir sıfırın, devam eden bu eklemenin gerçek (reel) bir sayıda son bulduğu yahut sonsuz olduğu ortaya çıkmadan hiçbir kıymeti yoktur. Eğer gerçek bir rakamda son bulmaz ve sıfırların devamı koparsa onunla beraber silsile de kıymetsiz ve kıymet kazanmaktan ümidi kesmiş olarak kopacaktır. Şayet sıfırlar (konulmaya) devam ederse kıymet kazanmasından ümit kesilmez. Kıymet kazanması da ancak silsilenin gerçek (reel) bir sayıda son bulması ile olur. Ancak Vacib'in varlığını inkâr eden hasımlar, silsilenin kopmasına yol açacak olmasına binaen sıfırlar silsilesi yol açacak olmasına binden sıfırlar silsilesi için kıymetin (değerin) gerçekleşmesini istemeyen bir konumdalar. Onlar silsilenin devam etmesi ile kıymet kazanmasına dair ümidin devam etmesini istiyorlar. Yoksa değerin gerçekleşmesi ile ümidin gerçekleşmesini değil... Ümidin gerçekleşmeksizin devam etmesini hakikaten gerçekleşmesinin devam etmesini hakikaten gerçekleşmesinin makamında değerlendiriyorlar. Bundan kaynaklanan kıymeti (değeri) yok etme hatta sonsuzluğunu iltizam ederek (gerekli sayarak) silsilenin kendisini yok etme hususunu anlamak istemiyorlar. Ki bunu sonu olmayan silsilenin varlığının olmadığını bilmiş olmana binaen (ifade ederim). Kaldı ki onlar, ümidin devamını silsilenin devam ile-tabi ki ümidin gerçekleşmemesi şartıyla-istemektedir. Çünkü silsilenin devamı ve bu devamın isteyen bir şey olması içinde yokluğu (ademi) barındırmaktadır. Hal böyleyken ümit, ona aykırı olan bu

şartla nasıl devam eder? Doğrusu, onlar bu silsileyi havadan oluşturmak istiyorlar. Sayısal bir değeri olmasın. Hatta buna dair bir ümit de kalmasın. Hayal âlemi dışında da ne onun ne de cüzlerinin varlığı olsun... İstiyorlar.

Aynı şekilde her birinin varlığı, illete muhtaç olan illetlerden olduğu illetinin de varlık illetine muhtaç olma konusunda kendisi gibi olduğu için illetinin varlığına bağlı olan kâinat (varlıklar) silsilesi de böyledir. Bu silsile hakkında da, cüzlerinden her biri öncesine nispetle malul, sonrasına nispetle illet olan cüzler arasında tasavvur edilen bağlanmaların durumu açıkça ortaya çıkmadan bir hüküm verilmez: Eğer talik (bağlanma) devam etmez ve bağlama merhalelerinden herhangi bir merhalede varlığı başka bir illetin varlığına ihtiyaç duymayan bir illette son bulursa teselsül batıl olur ve illete ihtiyaç duymayan ilk illetin sübutu ile Vacip ispat olur. Eğer bağlama devam eder cüzleri arasındaki (varlıklarını) birbirine bağlama son bulmadığından dolayı silsile son bulmazsa, silsile de cüzleri (parçaları) da gerçek (reel) bir sayıya dayanmadığı için değeri olmayan sonsuz sade sıfırlar gibi gerçek bir varlığa sahip olmazlar. Sanki o gerçek rakam o sıfırlara kendisine dayanmaları halinde hayat bahsetmektedir. Eğer o rakam da son bulmuyorsa herhangi bir hayatı yoktur. İllet ve malulatından oluşan kâinat (varlıklar) silsilesi de böyledir. Varlığı vacip, varlığını başka bir illetin varlığına bağlamaktan müstağni bir illete nihayet bulursa ondan silsilenin bütün cüzlerine varlık bahşolur. Silsile de sonlu olan cüzleri de mevcud olur. Sonsuzluğun iptali ile de teselsül iptal (batıl) olur. Çünkü o (teselsül)[108] âlimlerin

108 Hasma karşı konumuz bizler teselsülün imkânsız olduğunu iddia ediyoruz da o bunu inkâr ediyor, değildir. Buradaki gerçek, doğru konum, kendisi varlığı mümkün olan âlemin Vacib'in varlığına ihtiyaç duymadan varlığının mümkün olduğunu iddia etmekte biz ise bu imkânı (mümkünlüğü) nefyetmeteyiz. Bizim konumumuz nefyeden hasmın konumu ise iddia konumudur. Şayet iddiasını ispat etme konusunda mümkün olan illetlerin -bunlardan her biri muhtaç olmasına rağmen muhtaç olan illetlerin sonsuzluğundan illete muhtaç olmayan bir illet çıkarmak için- (işte o illetlerin) teselsülüne dayanacak olursa bu yaptığı müsadere alel-matlub ve tenakuz (çelişki) olur. Bizler ise sahip olduğumuz konumda bir müsadere tasavvur etmiyoruz. Çünkü hasmın deliline müsadere içermesi yönünden itiraz ediyoruz. Hasmın müsaderesine itiraz hiç müsadere olur mu? Sonra bizim mümkün olan âlemin varlığının illete muhtaç olmayan mucid(var edici) bir illete-ki bu illet de Vacib'dir.-ihtiyacı olmasına dayanarak Vacib'in ispatına çalışan iddia makamında olma hakkımız da vardır. Hasım ise, illete muhtaç olan mümkün illetlerin teselsülüne dayanarak Vacib'e olan ihtiyacı menetmektedir. Biz işte bu senedi (dayanılan delili) müsadere, tenakuz (çelişki) ve henüz varlığı sabit olmamış olanı delil diye ikame etmeyi icap ettirmesi açısından iptal etmekteyiz (çürütmekteyiz). Varlığı sabit olmayan husus da sonsuz illetler silsilesini mevcut illetler makamında ikame etmek.

Hâsılı, hasmın illete muhtaç olmayan bir illetten- Vacib'i kastediyorum- müstağni olmak için illete muhtaç olan mümkün illetler silsilesinin sonsuzluğuna dayanması hem kendini hem de başkasını yanılttığı hokkabazlıktan başka bir şey değildir. Çünkü bu dayanakta üç türlü butlan (tutarsızlık, batılılık) vardır: Bir müsadere iki tane de tenakuz (çelişki). "Müsadere"yi açıklamıştık. Tenakuzlara gelince, birincisi: Muhtaç olan illetin muhtaç olan (başka) bir illete eklenmesinde ve bu ekleme işinin sonsuza kadar devam etmesinden illete muhtaç olmayan bir illet çıkarmak. Birbirine eklenen bu (illetlerin) hepsi de muhtaçtır, aralarında muhtaç olmayan tek bir illet yoktur. İkincisi: Muhtaç illetler silsilenin tamamına (bütününe)

örfünde sonu olmayan hususların teselsülüne kullanılmaktadır. Eğer silsile vacip olan ilk illette nihayet bulmasa ne o silsilenin ne de her bir diğerlerine bağlı olan cüzlerinin varlığı söz konusudur. Bunlardan hiçbir şey mevcut değildir. Hiçbiri de mevcut bir şeye bağlanmış değildir. Bilakis bağlanmışa bağlanmış... Haldedir. Bu takdirde silsile ve cüzlerinin varlığının iptal olmasıyla teselsül de iptal olmuş olur. Bizim meselemizde onlardan her müteahhirin (sonra gelenin) mütekaddime (önce gelene) bağlı olan sonsuz illetlerin varlığından ibaret olan teselsül her iki takdirde de batıldır. Çünkü sonu olan illetler silsilesi mevcut, sonsuz olan illetler silsilesi ise gayri mevcut (yok)tur. Gafil olan, parçalarından her birinin varlıktaki ihtiyacı tartışma konusu olan sonsuzluğu sayesinde karşılanmış olarak mevcut olduğunu zanneder. Hâlbuki sonsuz olarak var olması bir tarafa herhangi bir parçasının (cüzünün) varlığı ortaya çıkmış, ispat olmuş (gerçekleşmiş) değildir. Gafilde kendisine yetecek kadar akıl olsaydı sonlu olarak mevcut olmayanın -nitekim bu husus en parçalı silsile üzerinde meseleyi tatbik etmemizden net olarak anlaşılmış, ispat olmuştur- sonsuz olarak olmayacağının evla olduğunu bilirdi. Bunun sonsuzluğundan hayal ettiği yokluğunu örtbas etmekten başka bir şey değildir. Hakikati bilenler de bu vehmi silsilenin mahiyetini varlığını ve var olma imkânını hayal edenlerin gözlerinin önüne koymak için sonsuzluğun derinliklerine dalma imkânına sahip olmayınca teselsülü iptal etmek için başka yollara tevessül etmişler. Batıllığını zihinlere yakınlaştırmak için burhan-ı tatbik ve burhan-ı tezayüf gibi birçok burhanlar koymuşlardır. Buna rağmen bazı gafiller burhanlar bir fayda sağlamamıştır. Nitekim Şeyh Muhammed Abduh, âlimlerin teselsülün iptali hakkında söyledikleri her şeyin vehim ve yalandan ibaret olduğunu iddia etmiştir. Hâlbuki teselsülün kendisi özellikle de illetlerde teselsül en büyük vehim en büyük yalandır.[109] Bu kitabın ikinci bölümünün

dayanmakla olur. Hâlbuki sonsuz silsilenin tamamı onun sonudur.

109 Muhtemelen kitabın okurları arasında Şeyh Muhammed Abduh makamında birini "bazı gafiller" şeklinde tabir etmeyi ağır görenler vardır. Ancak bizim Allah'ın varlığına dair ele aldığımız mesele, Hocanın makamından daha büyüktür ve hakkında tam sarahatle konuşmaya daha layıktır. Bu konuda şiddetli hata işleyene ve kendisine nispet edilen hatalı görmede şiddetli davranana bizde bir tür şiddetle karşılık vermeliyiz. Teselsülün batıl olmasını inkâr eden sıhhatinde herhangi bir mani görmeyen bir hoca kendi yüzüne Allah'ın varlığını ispat kapısını kapattığından gafildir. Çünkü kendisi bu ulvi matlabda (önermede, konuda) tercih bila muraccihin iptalinin yeterli olacağını zannetmektedir. Hâlbuki bunun ispatı tercih bila muraccihin iptalinden sonra ayrıca teselsülün iptaline de bağlıdır. Çünkü tercih bila muraccihin iptalinin manası; âlem kendinden mevcut olmaz. Bilakis mucit bir illete muhtaçtır, demektir. Teselsülün iptalinin manası ise; bu illetin-âlem olan malulü gibi-mucit illete muhtaç olması caiz değildir, demektir. Yoksa illete muhtaç olan illetler, âlemin varlığında dayandığı illetlerden ihtiyacını karşılamaksızın ayrıca o illetlerin bizzat kendisinin de illete olan ihtiyacı karşılanmaksızın sonsuza kadar teselsül ederler. Bu durumda ne âlem ve âlemden herhangi bir şey ne de âlemin kendine dayandığı illetler silsilesi muhayyilemizle mevcut olur. Sonra hocanın caiz görmede ve iptal edenleri hatalı saymada hata ettiği bu konuda hata edenin madumu mevcut hata sonu olmayan mevcudat sandığı bu teselsül, teselsül türleri içinde batıl olduğu en açık teselsüldür. İşte buradan hareketle benim Şeyh Muhammed

"Âlemin hudusu" faslında bu konunun devamı gelecektir.

Onların, içinde bir biri üzerine terettüp etmiş -öyle ki, sonra gelen, varlığını önce gelenden almıştır- ve önümüzde müşahede ettiğimiz müteahhirden, geçmiş olduğu için müşahede edemediğimiz mütekaddime, mütekaddimden de daha kadim (önce) olana, ondan da kadimlikte sonu olmayana bağlananlardan oluşmuş bu mevcudat silsilesi devam edecek şekilde sonsuz şeylerin (hususların) varlığını tasavvur ettikleri bu teselsül, şeytanın gafillerin aklına oynadığı bir oyundan ibarettir. Silsilenin de mazi tarafına doğru da müteahhirden mütekaddime ondan sonu olmayana devam edip intikal eden merhalelerinin de varlığı söz konusu değildir. Evet, bunların varlığı yoktur. Çünkü bunlar, merhalelerinin herhangi birinde varlıktaki ihtiyacını öncesinde gelenin varlığına bağlayarak değil de fiilen karşılayan bir mevcutta son bulmamış hususlar silsilesidir. Ki öncesinin varlığı da yine bir öncesinde gelenin varlığına bağlıdır. Ancak bu gerçekte var değildir. Bizlere varlıkta birbirine dayanan sonsuz mevcudat silsilesi olarak hayal ettiğimiz silsilede herhangi bir mevcut yoktur. Ayrıca bunun mevcudat diye tabir edilmesi de doğru değildir. Çünkü içindeki her mevcut fiilen mevcut değil bilakis kendisine var olma vaat edilmiş bir mevcuttur. Kendisine vaat edilmiş varlığın mahrumu bunu (varlığı) başkasına veremez. Bilakis ona ancak sahip olduğunu verir ki sahip olduğu da vaattir.

Abduh'tan faziletli gördüğüm zatın sözü hoşuma gitmemiştir. Kastım **Metâlib ve Mezâhib**'in mütercimidir. Sayfa 229'da Ortaçağ filozoflarının Vacib'in ispatını, illetlerin teselsülünün imtinasına (mümteni, imkânsız), bu imtinanın delillerini ikame etmeden inşa ettikleri hususundan bahsederken şöyle demiştir: "Görünüşe bakılırsa teselsülün imkânsızlığının bizatihi bedihi olduğunu kabul ettikleri anlaşılıyor." Ardından şöyle diyor: "Hâlbuki bu incelenmeye ve tartışılmaya değerdir. İlletlerin sonsuz olarak teselsülü bizce de batıl ise bunun batıllığı istidlal yolu iledir. Buna iki burhan ile burhan-ı tatbik ve burhan-ı tezayüf ile istidlal ederiz. İlletlerin teselsülünün mümteniliğinin sebebini açıklarken de şöyle demiştir: "Son gelen illet, kendisinden önce gelen illetten yalnız kendi varlığını değil illet olmak vasfını da almıştı." Sınırına ayak basacak derecede hakikate yaklaşmış ancak daha sonra," o halde bir illetle husule gelenin var olması ile onu husule getiren illet arasında sonsuz vasıtaların gerçekleşmesi lazım gelecektir ki; bu takdirde illetin eserinin meydana çıkması sonsuz zamanların geçmesine bağlı olacaktır" diyerek hakikatten uzaklaşmıştır.

Biz, son sözünde hakikatten uzaklaştığını söyledik çünkü bu sözü, mümkün illetlerin vacip olan ilk illete nihayet bulmadan teselsülündeki batıl olmanın kaynağının geçmiş zamanın sonsuz illetler silsilesini kaplayamaması olduğunu ima etmektedir. Öyle ki (geçmiş) zaman illetler silsilesini içine sığdırsaydı, şöyle ki kendisi de sonsuz olsaydı illetlerin sonsuza kadar teselsülünün batılılığı zail olurdu. Hâlbuki bu, kendi zatında batıldır. Çünkü ihtiyacı karşılanmamış illete muhtaç olan mümkün illetlerin teselsülünün -sonlu yahut sonsuz- vehim ve hayal dışında bir varlığı yoktur. Nitekim bunu izah etmiştik. Bu illetlerin varsayılan sonsuzluğunun var olma illetine olan ihtiyacının karşılanmış olması yerine ikame edilmesi doğru değildir. Bunun batılılığı illet suretinde hatta sonu olmayan illetler suretinde, mevcut olmayanı sonsuz mevcudat süresinde (hayalen) göstermesindendir. Zamanın sonsuzluğuna gelince, vacibin varlığından müstağni olmaya vesile edindikleri teselsülün batılılığını kabul etmeyen inkârcılar nezdinde bunu (zamanın sonsuzluğunu) kabul etmenin önünde bir engel yoktur.

Bu silsilenin yalancı hayal dışında bir varlığı yoktur. Yoksa Şeyh Muhammed Abduh'un dediği gibi: "Teselsülün batıl olduğu hakkında söylenmiş yahut söylenecek her şey vehimler ve yalan hayaller kabilindendir" değildir. Bilakis yalan ve imkânsız hayal teselsülün bizzat kendisindedir iptalinde değildir. Eğer batıl olmasaydı mevcudat silsilesinin kendisinde son bulduğu Allah'ın varlığını ispat mümkün olmazdı. Nitekim Osmanlı hakanı Fatih Sultan Mehmed'in hocası Hızır Bey kelam ilmindeki *Nûniyye* kasidesinde şöyle demiştir:

İlahımız vaciptir olmasaydı kopmazdı.

İmkân ile çevrili fertler silsilesi, baki kalırdı

Teselsül mümkün olsaydı kâinat (varlıklar) varlık illetine olan ihtiyacını kendi içinde karşılamış olurlardı. Bu da âlemdeki her varlığın varlığına illetini âlemin bir cüzünde bulması yoluyla olurdu. Şayet bu cüz de illete muhtaç olan mümkinattan olduğu için varlığın illetine ihtiyaç duyarsa illeti âlemin diğer parçalarından (cüzlerinden) bir şey olurdu. Mucid illetlerdeki teselsülün batıl olduğunu inkâr edenlere göre muhtaç olanın muhtaç olan üzerine bina edilmesinin sonsuz olmasına bir engel yoktur. Bu şekilde düşünen kişi âlemin cüzlerinden ilete olan sonsuz ihtiyaçları mukabilinde âlemin cüzlerinden sonsuz illetler tasavvur etmektedir. Bu yolla da âlemin Allah'ın varlığına ihtiyacı olmadığını düşünmektedir. Durum böyleyken illete muhtaç olan mümkün illetleri kesmek için (varlığı) vacip olan Allah'ın varlığını inkâr etmek için hayalperestlerin hayal ettiği batıl teselsülü müdafaa eden Şeyh Muhammed Abduh nereye gidecektir. Yine kitabında Şeyh Abduh'un Allah'ın vahdaniyeti konusunda Ezher'in bütün hocalarına meydan okuduğunu hepsinin susup cevap veremediklerini iddia eden *"Muhammed Abduh"* isimli kitabın müellifi Üstad Muhammed Subeyh nereye gidecektir. Hâlbuki Şeyh'in kendisinin varlıkta bir olduğunu ispat etmeden önce Allah'ın varlığını ispat etmekten aciz kalması lazım gelir. Her ne kadar bu acziyetin farkında olmasa da... Bu da ayrı bir hatadır. Eğer farkında olsaydı, benzeri olmayan bir taşkınlıkla teselsülün batıl olduğunu inkâr etmeye cüret etmezdi.

Şeyh Abduh'un teselsülün batıl olmasını inkârdan kastı inkârcılarla beraber Allah'ın varlığını inkâr yolunu açık bırakmak olmadığı gibi bizim de teselsülün iptal konusunda gösterdiğimiz büyük ihtimam sadece Allah'ın varlığı akidesini muhafaza edeceğimiz dini bir saikten dolayı değildi. Bilakis teselsül bizatihi ilmi ve zaruri olarak batıldır. Aynen Allah'u Teâlâ'nın varlığının bizatihi ilmi ve zaruri olduğu gibi. İllete muhtaç mümkün illetler silsilesi şayet geçmiş merhalelerinden bir merhalede nihayet bulmak ve muhtaç olmayan illete-ki oda Allah'tır- dayanmak suretiyle kopu-

yorsa o (silsile) mevcuttur. Yok, eğer mazi tarafındaki illetler silsilesi varlıklardan her biri için mümkün olarak yani illete muhtaç şekilde devam ediyorsa ve herhangi bir sonu söz konusu olmuyorsa -ki batıl olan teselsül de ancak bunun gibi sonsuz bir silsilede olmaktadır- o zaman silsilenin bütün cüzleriyle beraber dalalet şaşkınlık tutkunu olanların hayali dışında herhangi bir mevcudiyeti yoktur.

Teselsülün batıl olmasından gafil olanlar kâinatın(varlıkların) varlığını varlıkta onlardan önce gelen sebepler üzerine bina etmektedirler. Nitekim o sebeplerin varlığını da kendisinden bir derece malulünden ise iki derece önce yer alan sebepler üzerine bina ediyorlar. Ve bu işlem bu şekilde devam eder durur. Nihayetinde iş şuraya varır: Müşahed her varlığın arkasında, geçmişin derinliklerine dalmış her biri öncesindeki mevcudata dayanmış, varlığını, yine varlığını öncesinde gelen başkasından kazanmış olanın varlığından kazanmış sonu olmayan mevcudat hayal edersin... Hâlbuki mütekaddim olan bu hususların hepsi kıdemdeki tertibiyle beraber herhangi bir varlığı yoktur. Olsa olsa ancak aslı olmayan, ödünç bir varlıktır. Ayrıca bu varlık, bu ödünçleri tashih edecek (yani gerçek varlık kazandıracak) asli bir varlıkta son bulmamaktadır. Aynen geçen örnekte bahsettiğimiz altın cüneyh gibi. Mütekaddim (önce gelen) borç alanlar arasında öncelikteki mertebelerine göre aynıyla elden ele dolaşan ve borç alma sureti dışında bir suretle (o cüneyhe) malik olan birinde son bulmayan cüneyh... Burnun aynısı da alış-verişte kullananlar arasında elden ele intikal eden muayyen altındadır... Bu intikalin ve elden ele dolaşımın, o muayyen cüneyhin geçmişinde madeninden çıkarılmasında ve sikke türlerinden biriyle üzerindeki çizgi ve nakışlarıyla basılmasında son bulmadan (oradan bir başlangıcı olmadan) devam etmesi mümkün müdür? Eğer bu altın cüneyhin geçmişinde elden ele intikal dışında bir durum bulunmuyorsa o intikal ve elden ele dolaşımın aslı yoktur ve bir defa bile olsa herhangi bir devamı söz konusu değildir. Hatta elden ele dolaşımından önce sikke olarak basılması ve madeninden çıkarılması geçmeyen bu cüneyhin hiçbir varlığı yoktur. Çünkü geçmiş zaman boyunca sonu olmayacak şekilde elden ele intikali zihnin, madeninden çıkarılmasına ulaşması bir tarafa sikke olarak basılması halinde ulaşmasına engel olmaktadır. Bu altının geçmişinde elden ele dolaşım, intikal halinin sonsuza doğru devam etmesi daha doğru ifadeyle başlangıcı olmayan bir şeye doğru devam etmesi sanki onu bir şeye doğru devam etmesi sanki onu bir aslının ve kaynağının olmasından müstağni etmiştir. Bu hali de aslı ve kaynağının yerine kaim olmuştur. Ancak hakikat şu bunun da asla bir varlığı yoktur. Varlığı olmayan bu cüneyhin elden ele intikal etmesinden dolayı. Çünkü son müdavil yanında ki varlığı, kendisinden bir derece önce gelen müdavilin yanındaki varlığına bağlıdır. Bunun yanındaki, varlığı da geçmiş müdavilden iki derece önce

bulunan müdavilin yanındaki varlığına bağlıdır. Ve bu böyle sürer gider. Bu bağlanmaların hiç birinin de ihtiyaçları hiçbir şekilde karşılanmış olmaz. Geçmiş bir havaleden daha önce bulunan bir havaleye bir bağlamadan da başka bir bağlamaya intikal etmeye devam eder. Bu bağlamalar silsilesi (geçmişin değil de) geleceğin zimmetine bağlansaydı iş kolaylaşır ve makul bir manası olurdu. [110]Ancak bunlar, yakın boş maziden uzak boş maziye intikaller ve bağlamalardır. Bu durumda manası, aldatıcı hayal dışında bu silsilenin bir varlığının olmamasıdır. Şöyle denilmesi gibi: Zeyd'in kendisini doğuran bir annesi varsa Zeyd mevcut olur. Dolayısıyla varlığı annesinin varlığına, annesinin varlığı da annesinin varlığına bağlıdır. Bu şekil üzere de anneler silsilesi geçmişin merhalelerinden herhangi bir merhalede bir anneden doğmuş olmaktan başka bir şekilde son bulamaz. Aynısı varlığı Allah'u Teâla'dan annesiz ve babasız olarak yaratmasına dayanan atamın Âdem'de son bulmayan babalar silsilesi için geçerlidir. Örnekten maksat, içinde müteahhir olarak bulunanın mütekaddimin varlığına bağlanmaktan başka var olmayacağı bir takım hususlar silsilesini tasavvur etmektedir. Dolayısıyla bunlar mevcut (var olan) şeyler değildir. Bilakis varlığına dair hükmün kendisi gibi mevkufatın (hükmünde tevakkuf edilen) varlığına bağlı olduğu mevkufattır. "Bu" öncesindeki "o" mevcut ise mevcuttur, "O" da öncesindeki "öteki(şu)" mevcut ise mevcuttur. Silsilenin bütün merhaleleri bu şekilde devam eder. Kesin olarak var değildir. Bilakis yine varlığı, kesin değil de şartlı olan başka bir şeyin varlığı şartına bağlıdır. Silsile, başka bir açıdan asla tahakkuku (gerçekleşmesi) olmayan -ki bunun tahakkuku (gerçekleşmesi) sonu olan şartlı silsilenin sonsuzluğuna bağlıdır- şart ile meşrut değil de gerekten mevcut olan bir merhalede son bulmama şartına bağlı olduğu müddetçe... (varlığına ancak şartlı hükmedilir.) Meselenin izahında çok örnek verdik. Eğer silsile babalar ve anneler örneğinde olduğu gibi Âdem ve Havva'da bitmiyorsa... Nitekim Darwin'in kuyruğuna takılan maymun ve başka canlıları insanın soyuna ekleyen muasırların görüşü böyledir. (Eğer Âdem ve Havva'da bitmiyorsa) Tevvellüd (doğmuş olma) silsilesinin merhalelerden bir merhalede mutlaka nihayet bulması gerekir. Nihayet noktası insan merhalesi değilse o zaman hayvan veya daha ötesindekinin merhalesidir. Muhtaçlar silsilesinin varlıkta mutlaka bir şeyden doğma ve bir halden gelişmeye dayanması gerekir. Veya daha genel olarak muhtaçların mucid illete(mutlaka dayanması gerekir). Sonsuz olan silsilenin gafilin hayali dışında bir varlığı yoktur. O (gafil) onun var olduğunu ve var olmadaki ihtiyacını, var olma merhaleleri değilse de var olma vaadi merhalelerin uzatmak, vaadi de başka bir vaade eklemek dışında hiçbir faydası olmayan sonsuzluğundan karşıladığını zannet-

110 Okuyucu kitabın başka bir yerinde gelecek tarafındaki teselsülün, şu an iptal sadedinde olduğumuz mazi tarafındaki teselsülden farklı olduğunu öğrenecektir. Orada bu farklılığın sebebini de öğrenecektir.

mektedir.

Hayalden arınmış olan hakikat şudur ki; silsilenin cüzlerinin ne asalet ne de ödünç alınma yoluyla bir varlığı yoktur. Çünkü cüzlerinden herhangi birinde ödünç alma, mevcudiyetinde varlığını başkasından ödünç muhtaç olmayan bir mevcutta nihayet bulunmamaktadır. Zaten son bulsa orada silsile kopar ve cüzleri arasında kaybolmuş varlığını örtmek (gizlemek) için sonsuzluğun zimmetine ihale etmeye ihtiyaç duymazdı. İşte bu yüzden izahın başında şöyle demiştik: Teselsül, şeytanın gafillerin akıllarına oynadığı bir oyundur. Ki mevcudu (var olanı) sonsuz olarak farz ettikleri madumattan (yoklardan) çıkarsınlar. Şöyle düşünüyorlar: Sanki zihinlerinin ulaştığı madumattan, varlık için aradıkları ileti elde edemeyince belki uzak noktada yer alması ve sayısının çokluğu sebebiyle zihinlerinin ulaşamadığı madumattan elde ederler. Mazinin derinliklerine uzamış olarak hayal ettikleri ve bizim konunun başında varlık sebebini araştırmak için üzerinde durduğumuz müşahed varlığa bağlı olan son sebebin sırası gelinceye kadar mütekaddim olanın müteahhir olanın varlığına sebep olduğu sebepler silsilesinin varlığı söz konusu değildir. O zaman o sebebin varlığının bir gerçekliği yoktur. Ayrıca bundan sebebinin bulunmamasına rağmen bu müşahed ve mevcut varlık olan müsebbebin de varlığının gerçek olmaması icap eder.

Deneye tabi olan akıl... Mümkün olduğu için kevn (kâinatın, mevcudatın) muhtaç olduğu var olma illetini, kendisi gibi varlık illetine muhtaç olan mümkinat içerisinde bulmaya çalışan ancak bulamayan buna bağlı olarak onun hayalinde aralarında kâinatın varlığının illetini araştırdığı mümkinatın sayısını sonsuza gidecek şekilde artıran, sonra mümkinattan oluşan bu sonsuz adet (sayı) içinde aradığı illeti aramaya çalışan deneye tabi olan akıl... (yanlışa düşmektedir). Ancak kendini deneyle kayıtlayan bu akıl sahibine şöyle der: Sonsuzlar arasında araştırma imkânı bulsaydın aradığını bulurdun. Ancak hayalinde varlığının illetini birbirinden alan mümkinatın sayısının sonu(nihayeti) bulunmadığı müddetçe onu bulacağından ümidini kesme... İşte bu halde görevini hakkıyla yerine getirmekten aciz olan deneyle mukayyed olan akıl hem kendisi yanlış yapmakta hem de sahibini yanlışa sürüklemektedir.

Hür, salim olan akıl ise hayalinde mevcut olan ve varlıklarının illetini birbirinden alan mümkinatın sonsuz fertleri silsilesinde kâinatın varlığı için lazım olan illetin, bu illetin, sonsuz olan silsilede mevcut olmadığına kıyaslayarak var olmadığına hükmetmekte zorluk duymaz. Çünkü her iki illet, sonlu ve sonsuz silsilenin her ikisindeki tekillerin (parçaların, cüzlerin) sayıları ne kadar artarsa artsın -daha doğru ifa-

deyle hayaldeki sayıları ne kadar artarsa artsın- var olma illerine olan ihtiyaçlarının karşılanmamış kalmasında ortaktırlar. Bunun manası: Sonlu ve sonsuz iki silsilenin fertleri (parçaları), o parçalardan her birinin kâinatın aranan illeti olmaya uygun olması bir tarafa kendisi mevcut değildir. Onu hayalinde tertip ettiği mümkinat silsilesinde arayan başka bir illete muhtaç olma halinde başka bir halde bulunamayacaktır. Boşu boşuna silsileyi uzatır ve nazarını bir illetten öncesinde bulunan bir illete nakleder durur. Hepsi de varlık illetine muhtaçtırlar. Yani hepsi hayalidir, mevcut değildir. Hür sağlıklı akıl, deneyle kayıtlı aklın anlamadığını anlar. Aramaya ihtiyaç duymadan, kendisi de varlık illetine muhtaç olan ve hayalde mevcut olan müteselsil mümkinat içinde kevnin (kâinatın) varlığı için aranan illetin var olmasının mümkün olmadığına hükmeder. Varlığın illetini, illete muhtaç illetler silsilesi içinde bu ihtiyacı (varlığın illetini bulma) sonlu bir silsile ile olmasa da sonsuz bir silsilede karşılanmasını ümit ederek arayan araştırmacının hatasının temeli, bu araştırmacının mevcudu (var olanı) çokluğunun nihayeti olmayan madumattan (yoklardan) çıkarmayı ümit etmesidir. Binaenaleyh bu müşahed kâinatın, gafillerin varlığını, içinde hiçbir şey bulunmayan, tamamen baş (ayrıca) batıl olan teselsül içinde sanmaları(tevehhüm etmeleri)nden başka bir illeti yoksa bu durumda (o kâinatın) mevcut olmaması icap eder. Onlar bu silsilenin birbirine dayanan sonsuz mevcudat ile dolu olduğunu sanıyorlar. İşte Allah'ın hidayeti ile müeyyed olan sağlıklı akıl onların zanlarındaki fahiş hatayı (hemen) anar. Teselsülün içindeki batıl saçmalıkları deneyip görmek için teselsül dolabına saçmaları deneyip görmek için teselsül dolabına düşme ihtiyacı duymadan hükmünü verir.

Bu, sonu olmayan bir silsileyi takip etmekten aciz olan deneye tabi olan aklın âcizine karşılık hür aklın mucizesidir. Âcize tabi olan sonra da denemeden aciz kalmasına rağmen mevcut olmayan bu silsilenin varlığına hükmetmeye sonrasında da o madum (yok olan) silsilenin içinde kâinatın illetinin varlığına hükmetmeye cüret eden aciz akla karşı... Evet, bu deneyle mukayyed olmayan aklın mucizesidir. Aklın deneyden daha güçlü ve daha üstün olduğunu haykıran mucizesidir. Ki biz bunun ispatını bu kitabın en büyük konusu olarak belirledik. Bu büyük gayenin gerçekleşmesi bu kitabın çözme ayrıcalığına sahip olduğu en büyük kaziyelerden (meselelerden) bir kaziyeyi (meseleyi) kazanmaya çalışması zımnında apaçık ortaya çıkar. Bu kaziyeden kastım, teselsülün iptalidir. Bu iki maksat(gaye) aynı anda birbirleriyle bağlantılı olarak gözlerin önünde açıklık kazanır.

İllетlerin sonsuza doğru teselsülündeki batılılığın izahı bu şekildedir. Daha önce de işaret ettiğim gibi sadedinde olduğum ispat-ı vacip hususunda bu hususi türü iptal etmek yeterli bir delildir. Buna ek olarak *"Maddiyun (Materyalistler) Mezhebi-*

nin İzmihlali" kitabının müellifi büyük Türk Üstad "yeni eleştirel felsefenin (Neo-criticisme) kurucusu C. Renouvier'a *Tarihin Analitik Felsefesi*[111] kitabında, Tekâmül (Evrim) anlayışını tenkit ederken ve Evrim anlayışı ile Yaratılış anlayışı arasındaki farkı -ilkinin mazi tarafından varlıklarına bir başlangıç noktası koymadığı ikincisinin ise koymuş olduğu açısından- beyan ederken hadislerin bir başlangıcı olmadan teselsülü iddiasını iptal ettiğini nispet etmiştir. Şöyle demektedir: "Bu, hakikaten ve fiilen mevcut sonsuz bir adet farz etme mesabesindedir. Bu ise tenakuzdur (çelişkidir). Çünkü adet (sayı) gerçekten var ise sonsuz olamaz. Eğer sonsuz ise zihin dışında mevcut olamaz. Fiilen ve gerçekten sonsuz bir adedin varlığındaki tenakuz yönü şu olabilir: Zihinde hariçte mevcut olan o sonsuz adede manasından sonsuz olmaması lazım gelir. Çünkü (o adet) kendisine bir adet eklememiş halinde bir adet eklenmiş olan halinden daha azdır. Hâlbuki biz o adedi sonsuz olarak farz etmiştik. İşte bu, tenakuzun kendisidir.

Hâsılı sonsuz olanın herhangi şeyin eklenmesi yahut herhangi bir şeyin eksiltilmesinin kemiyetinde herhangi bir etkisinin olmaması icap eder. Ekle artmaz, eksiltme ile de eksilmez. Kendisi için her iki hâl de aynıdır. Bu ise tenakuzdur. Çünkü ziyade (ek) artıştır, noksan (eksiltme de) da eksikliktir. Eğer ziyade yahut noksanlığın -özellikle ziyadenin- üzerinde bir etkisi varsa o zaman o, sonludur. Ziyade ile noksanlığı tamamlanır, eksiltme ile de eksikliği artar. Hâlbuki biz onun sonsuz olduğunu farz etmiştik. Bu ise hulf ve tenakuzdur. İşte teselsülün iptali için tertip edilen burhan-ı tatbik ve diğerleri gibi burhanlar bu hâsıla (neticeye, çıkarıma) dönmektedir. Renouvier'un kelamından çıkardığım bu sözümü -özellikle daha önce sonsuz olanın sonlu parçalarından da sonsuz parçalarından da meydana gelmesinin mümkün olmadığını ispat sadedindeki sözümü-... Evet, bu sözleri mutlak olarak teselsülü iptal eden (çürüten) burhanlara ilhak etmek mümkündür.[112] Ayrıca benim izah ederken ve sıfırlar silsilesi, borç alma silsilesi ve başkasına dayanma silsilesi ile örneklendirirken uzun nefesimi kullandığım sözlerim de eski filozoflar ve Kelam âlimleri arasında batıl olduğu ittifak konusu olan illetlerin teselsülünün iptaline (batıl olduğunu ispat etmeye) tahlili (analitik) bir burhandır.

111 Philasophile analytique de l'histoire.

112 Dehşet verici durumlardan biri, Kahire'deki gazetecilik yarışmasına Paris'ten makale yazıp tartılan ve birinciliği kazanan (yazar), âlemin Allah'ın varlığından müstağni olmasına vesile olan bu batılı -yani illetlerin sonsuza teselsülünü- Allah'ın sonsuz kudretine daha çok delalet ettiği görüşünü benimsiyordu. Nitekim bu hususu birinci ciltte (s. 184) geçmişti.

Muasır batılı filozofun benimsediği anlayış İslâm kelâm âlimlerinin anlayışına bir dönüştür. Kelâm âlimleri, eski filozoflardan sonsuz hususların imkânsızlığı için varlıkta terettüp ve birlikte olma şartını koşma konusunda ayrılmaktadır. Zira Kelâm âlimlerinin anlayışı, fiilen mevcut sonsuz hususların varlıkta terettüp ve içtima (birlikte olma) şartını koşmaksızın imkânsız olduğudur.

Adı geçen Türk müellifi[113] Renouvier'den yine Monadologie adlı kitabında sonsuz hususların fiilen varlığının imkânsız olduğunu ispat ettiğini nakletmiştir. Ancak ben bunların varlığını iptal için bu kitabında zikrettiklerinin geçmiş kitabında zikrettiğinden daha ziyade olup olmadığını bilmiyorum. Kelamcılara gelince sonsuz (lâmutenahi)un iptalinde izledikleri metot ona "burhan-ı tatbik"i icra etmeleri, uygulamalarıdır. Öyle ki onlar bu burhanın tetkikinde en ince ayrıntıya girip hakkında günümüz okurunu baktıracak derecede geniş ve tafsilatlı izahlarda bulunmuşlardır. Ancak ben burhanın anlaşılması kolay kısa bir yol zikredeceğim. Buna bağlı olarak derim ki: Şayet, fiilen sonsuz şeyler var olsaydı onlardan bir miktarını alır sonra geriye kalanı kendisinden bir şey alınmış olan mecmu (toplam) ile karşılaştırdık. Eğer miktarda eşit olurlarsa bu durumda cüz, külle yahut nakıs zaide eşit olmuş olur. Her iki durumda tenakuz gerektiren muhaldir. Bir şey alınmasından sana geriye kalan mecmu (toplamdan) nakıs (eksik) olursa nakısın sonlu (mütenahi) olması lazım gelir. Ki böyle olduğu açıktır. Zaid (fazla) olanın da sonlu olması icap eder. Çünkü o da kendisinden alınmış sonlu miktar oranında nakıstan ziyadedir (fazladır). Mütenahi (sonlu) olana, sonlu bir miktar ile zaid olan da mütenahidir (sonludur).

Şu denilemez: Biz, üzerine zaidin de sonlu olması terettüp etmeden nakısın sonlu olması lüzumunu (gerekliliğini) teslim etmeyiz. Çünkü nakıs ve zaidin (eksik ve fazla) -birinin diğerinden büyük olmasıyla beraber- her ikisinin de sonsuz olması mümkündür. Çünkü şöyle diyorum: Sonsuz olan, küçük yahut nakıs olmayı kabul etmez. Zaidin ve nakısın sonsuz olduğunu söylemek eşit olduklarını söylemeye (kabul etmeye) bir dönüştür. Bu durum da ya zaidin zaid olmaması, nakısın da nakıs olmaması icap eder. Bu da tenakuzdur (çelişkidir). Ya da -izah ettiğimiz gibi- önce nakısın sonra da zaidin sonlu olması icap eder. Bu da yine tenakuzdur. Çünkü bu da farz edilenin -yani sonsuz şeylerin varlığı- hilafınadır.

Bu izahtan Vacib'in ispatı için görevimiz kendisini iptal olan illetlerin teselsülü iki yönden imkânsızdır. Birincisi: Mutlak olarak sonsuz şeylerin varlığının imkânsızlığı. Çünkü biraz önce özetle verdiğimiz burhan-ı tatbik bunu iptal etmektedir. İkincisi: Bir şeyin cüzlerinden her birinin varlığı öncesinin varlığına bağlı olan şey-

113 İsmail Fenni Bey

ler silsilesinin varlığına bağlı olarak var olması imkânsızdır. Bu bağlananlar silsilesi ister sonlu olsun isterse sonsuz olsun. Çünkü bunlardan hiçbiri varlığı gerçek olan mevcut bir illete, hatta yine kendisinden önce bir illetin mevcut olması şartıyla mevcut olan bir illete dayanmamaktadır. Bunun gibi bir silsile varlığının illeti tahakkuk etmediği (gerçekleşmedi) sonlu olan silsilede apaçık ortaya çıkar. Ondan da sonsuz olan silsilede de tahakkukun olmadığı anlaşılır. Çünkü ikisi arasında varlığın hayali illetlerinin sonlu silsilede sonlu, sonsuz silsilede ise sonsuz olması dışında bir fark yoktur. Hayali şeylerin sayısının sonsuz olmasının onu gerçek mevcut yapmayacağı malum bir hususdur.

Bu böyle... Bir de burada iptali ile mutlak olarak sonsuz şeylerin teselsülünden daha çok ilgilendiğimiz mümkün illetlerin sonsuza teselsülü hakkında kendi zatında batıl olması ve varlığı farz edilen o illetlerin var olmadığını kapsadığından, ifade ettiğinden, ayrıca -daha önce hepsini beyan ettiğimiz üzere- başka başka muhaller gerektirdiğinden dolayı mümkün olmamasından başka bir mahzur vardır. Binaenaleyh denilir ki:

Âlemdeki her hadis (var) bir illete dayansa, o da başka bir illete dayansa ve bu şekilde sürüp mümkün illetlerin teselsülüne yol açsa, bu illet de başka illete ihtiyaç duymayan ve silsilenin kendisinde durduğu vacip olan ilk illette nihayet bulmasa, -bu teselsülün imkânsız olmasıyla beraber kendisinden yüz çevirsek ve mümkün olduğunu farz etsek- o zaman müteselsil illetlerin hepsi, birinin bina ettiğini, diğerinin yıkabileceği farklı gerçek illetler olurlardı. Âlemin (kâinatın) geçmişi, hâli ve geleceği arasında muntazam bir rabıta (bağ) kalmazdı. Ancak illetlerin nihayet bulması ve hepsinin gerçek ve bir olan bir illete dayanması takdirinde onun dışındaki sonradan gelen ve ona terettüp eden illetler âdi (tabii), arada bulunan ve hakiki olan ilk illetin çizdiği plana uyan illetler olur. O ise birbiri arkasından gelen illetler zail olduğu zaman vacip olduğu için baki kalır. Kâinat üzerindeki hegemonyası da devam eder. Neticesinde hüküm, tedbir ve takdirdi birlik (vahdet) karar kılar, düzen ve insicam (uyum) devam eder.

Kant'ın İtirazları

Sonra filozof Kant, bizim takrir izah ve müdafaa etmekle meşgul olduğumuz Vacib'in ispatı delilini tenkit ettiğin gibi... Ki Vacib'i ispat delilini, mümkin illetlerde sonsuza kadar teselsülün (batıl olduğunu) ispatın mümkün olamadığı iddiasının -bizler Allah'a hamdolsun, akıllı insanın aklında şüphe kalmayacak şekilde- batıl olduğunu ispat ettik ve bu konuda filozof Renouvier'un Kant'a verdiği reddiyeyi de aktardık- ispatına bağlı olmakla izah etmiştik... İşte bu filozof -yani Kant- az önce tafsilatlı olarak zikredilen delili tenkit ettiği gibi, delilin "her hadisin (mutlaka) bir illeti vardır" diyen mukaddimesini de "bu mukaddimenin mahsusât (duyusal varlıklar) dışında bir kıymeti bulunmadığını iddia ederek reddetmiştir (tenkit etmiştir).

Filozof Kant'ın bu yaptığı akıl ehlinin üzerinde icma etmiş olduğu illiyet prensibi külliyesi (hükmü, yargısı) hakkında gerekçesiz bir tenkit sayılır. Nitekim Batılı filozofların cumhuru bu konuda onu eleştirmişlerdir. Özellikle intikadi (eleştirel) felsefenin kurucusu Renouvier.

Ben de derim ki: Allah'ın varlığını ispat deliline yöneltilen ve doğru olması hâlinde (ispat) delilini yok edecek olan bu itirazın tetkiki üzerinde ehemmiyetle durmalıyız. Kant'ın itirazını cevabını vermek ve (Allah'ın varlığını ispat) delilini müdafaa etmek üzere nakledenler illiyet prensibinin mahsûs (duyusal) âleme has olmasını teslim etmemekle yetinmişlerdir. Biz de ilk olarak Allah'ın varlığını ispat delilinin illiyet prensibi üzerine kaim olduğunu vurguluyoruz. "Her hâdisin (varın) bir illeti vardır" diyen önermeyi (yargıyı) Allah'ın varlığı delilinden uzaklaştırır ve onunla bağını koparırsak delil kökünden yıkılır. Ancak bu netice, yani illiyetin Allah'ın varlığı meselesiyle bağının koparılması mümkün değildir. Çünkü bu, kâinatın (varlıkların) varlığı konusunda tenakuza icap ettiren tercihi bile muraccihe yol açmaktadır. Peki, var olmaya ve yok olmaya (mevcut ve madum olmaya) eşit bir şekilde kabil olan mümkinattan olduğu için hiçbir zarureti (varlığında hiçbir zorunluluk) olmayan âlemin varlığı, varlığında varlığını tercih ettirecek bir illetin varlığından müstağni midir? Eğer öyle ise o zaman felsefi konularda bütün akıl sahiplerinin ikrar ettiği illiyet prensibinin rolü nedir?

Sonra biz bu itirazdaki kapalılık ve anlaşmazlığa dikkat çekelim. Kant'ın "illiyet prensibi mahsus (duyusal) âlem dışında bir kıymeti yoktur" iddiasından kastı nedir? Zaruri lazım (mutlaka olması gereken) "her hadisin bir illeti vardır" diyen illiyet prensibinin her hadisi hakkında gerçekleşmesi, buna bağlı olarak hiçbir hadisin hü-

dus (gerçekleşme) illeti olmadan hadis olmamasıdır (gerçekleşmemesidir). Öyleyse Kant'ın Allah'ın varlığını ispat delilinde esas alınan bu önermede mahsus olanla olmayanı birbirinden ayıran itirazının tutunduğu dayanak nedir? Mahsus âlemde hadis yok mudur? Eğer varsa ve Kant'ın mahsusattaki ikrarına binaen illete ihtiyaç duyarsa, sözü onun illetine taşırız. Eğer illet de -yine- hadis ve mahsûs (duyusal) ise o da -yine- illete ihtiyaç duyacaktır. Ve bu durum bu şekilde illete ihtiyaç duymayan "kadim" son buluncaya kadar devam eder. Ki ulaşılmak istenen budur. Yahut hadis illetler sonsuza kadar teselsül eder, nitekim teselsülün muhal (imkânsız) olduğunu öğrenmiştir.

Kant'ın itirazından kastı, teselsülün kesilmesi için hadis illetlerin kendisinde son bulduğu kadim illet, mahsûs âlemin dışındadır şeklindeyse ve bunun manası illiyet prensibi hakkında kendinden yeni bir şart ihdas etmek ise -ki bu şart da malul ve illetin ikisinin mahsusattan olması gerekir- bu şartın Allah'ın varlığını ispat delillerine itiraz çabası dışında bir gerekçesi olmamakla beraber, şöyle bir itirazla karşı karşıya kalır: İllete muhtaç mahsûs hadis illetler silsilesi, muhtaç olmayan kadim bir illete son bulmadıkça, bu kadim illetin bizzat kendisi mahsus âlemden olmasa da karşılanmamış ihtiyaçlara sahip bir silsile olur. İhtiyaçların karşılanmamış ihtiyaçlara sahip bir silsile olur. İhtiyaçların karşılanmamış olmasının manası ise hadis illetler silsilesinin hatta bir tanesinin bile var olmamasıdır. (Nitekim bunu teselsülün batıllığına dair her şüpheyi izole edecek birden fazla örnekle açıklamıştık. Sonlu silsilede gösterdiğimiz batıl örneğini de bir kenara koyarak) Şayet bu müteselsil muhtaç hadislerden muhtaç olmayan bir kadime, -Kan'ın iddia ettiği gibi iddiası mucebince illiyet prensibini tatbik yeri olan mahsusattan olmadığı için- naklolunmazsa (intikal etmezse), illetini araştırdığımız hadis mahsûsun illetsiz kalması icap eder. Dolayısıyla Kant'ın itirazını üzerine bina ettiği şarta nazaran illiyet prensibi mahsus âlemde de cereyan etmez (uygulanmaz). Hâlbuki o (Kant) orada cereyan ettiğini ve ona mahsus olduğunu iddia etmektedir. Bu ise "hulf"tur (hulfi kıyastır).

Yine Kant, mahsûs (duyusal) olsun yahut mahsûs olmasın kadim bir illetin varlığını ikrar ile Kant'ın illete muhtaç olduğunu teslim ettiği mahsûs hadiselerin illetsiz kalmasının lazım gelmesi arasında gidip gelen sert tenkidin altından kalkmaz. Bizim tenkidimizin hulasası (neticesi), illiyet prensibini mahsusât ile sınırlı tutmak, Allah'ın varlığını ispata ikame ettiğimiz delili çürütmekte Kant'a bir fayda vermez. Bu tenkidin altından, illete muhtaç olan sonsuz hadis illetlerin teselsülünü, illet saymadan ve teselsülün -ilk itirazını üzerine bina ettiği gibi- illetlerdeki batıllığının sabit olmadığını iddia etmeden kalkamaz. Bu ise illiyet prensibine yönelik itirazı teselsüle yönelik ilk itirazdan bağımsız değerlendirmesi hatasına ek olarak başka bir hatadır.

Kant'ın garip itirazlarından biri de "Allah mevcuttur (vardır)" önermesi tahlili (analitik, çözümlemeli) önermelerden ise[114] mahmulü mevzuuna hiçbir şey katmaz. Ancak tekrar mesabesinde olur. Bu tür bir önermeye delil getirmenin herhangi bir faydası da yoktur. Yok, eğer kendisinden ispatına çalışılan önermelerin oluşturulduğu terkibi (sentetik) önermelerden ise tenakuzu gerektirmediği için mahmulünü mevzuundan nefyetmekte herhangi bir imkânsızlık söz konusu olmazdı. Çünkü mahmulün mevzudan nefyedilmesi hâlinde tenakuzun lüzumu (çelişkinin icap etmesi) tahlili (analitik) önermelere mahsustur.

Burada itiraz delilinden çok "Allah vardır" sözümüze yöneliktir. Onun bu itirazı Münazara ilminde bilinen "muaraza" olarak sayılır. "Muaraza" ise delil ile ispat edilen iddianın zıddına, ispat edenin delilini bozmaya değinmeksizin delil ikame etmektir. Buna binaen iddiayla olan bağı doğrudan, delille olan bağı ise müsademe yoluyladır.

Sonra Kant bu itirazını Allah'ın varlığının delillerinden vücudi (varlığın) deliline karşı sürmüştür. Bu (delil) da bütün kemâlatı toplayan, kapsayan binaenaleyh mevcut olması icap eden "Allah" mefhumundan istinbat edilmiştir. Çünkü vücud (varlık) kemâldir. Nitekim Batılı filozoflardan birçok kişi buna sarılmıştır (bu itirazı benimsemiştir). Bunlar ardasında filozof Descartes da vardır. İlerde izahı geleceği üzere garip bir düşünme şeklinden hâli değildir. İlerde anlatacağımız için ne ona ne de ona yönelik itirazlarda iştigal edeceğiz. Ancak Kant'ın buna itirazı delile delille karşı çıkma kabilinden olunca, bununla beraber işaret ettiğimiz gibi deliline dokunmaktan çok bizim de iddiamız olan Descartes'in iddiasına dokununca Kant'ın bu itirazını cevap vermeden bırakmamak görevimiz olmuştur. Binaenaleyh deriz ki:

Kant'ın itiraz etmiş olduğu Descartes'in delilini gariplikten hâli (uzak), itirazlardan, eleştirilerden salım olmadığını söylemiştik. Fakat Kant'ın ona itirazı ondan daha gariptir. Çünkü doğru ise sadece bu matlabın (önermenin, davanın) "Allah vardır" sözümüzü kastediyorum ispatına giden yolu tıkamakla kalmayacak bilakis zaruri olarak ispatına çalışılan her kaziyenin (önermenin) bizim "Allah vardır" sözü-

114 Kendisi önermelerden mahmulü (yüklemi)nin tasavvuru mevzuunun (öznesinin) tasavvuruna yahut mevzununu tasavvuru mahmulünün tasavvuruna yahut her birinin tasavvurunun diğerinin tasavvuruna dâhil olduğu önermeleri tahlili önermeler olarak isimlendirir. Bedihi önermelerin çoğunu bu tür önermelerden sayar. Mevzuu yahut mahmulünün diğerinin tasavvuruna dâhil olmadığı önermeleri ise terkibi (sentetik) önerme sayar. Analitik önermelerin iki taraftan birinin diğerinde yer alması sebebiyle onun tartışılması caiz (mümkün) değildir. Çünkü bunun inkârı, tenakuzu gerektirir. Mantıkçılar nezdinde bilinen ise Kant'ın tahlili (analitik) diye adlandırdığı önermeler, tarif ve muarriften oluşan önermeler gibi hükümden hâli lafzı önermelerdir. Şüphe yok ki "Allah vardır" sözünü (önermesi) bu kabilden değildir.

müze itiraz olarak söylediklerini ona (kaziyeye) tatbik etmek yoluyla yolunu kapatacaktır. Çünkü şayet bu önerme tahlili (analitik) önermelerden ise mahmulün mevzuuna bir şey katmaz. Ancak tekrar mesabesinde olur. Bu tür bir önermeye delil ikame etmenin bir faydası yoktur. Yok, eğer terkibi (sentetik) önermelerden ise tenakuzu gerektirmediği için mahmulünü mevzuundan nefyetmede herhangi bir imkânsızlık olmaz.[115] Mahmulün mevzudan nefyi hâlinde tenakuzun olması tahlili önermelerde hastır. Hülasası şudur: Tahlili önermeleri ispat etmenin getirdiği bir fayda yoktur. Terkibi önermeleri ise mahmulünü her zaman mevzuundan nefyetmek mümkün olduğu için zaruri (zorunlu bilgi sağlayacak) şekilde ispat etmek mümkün değildir. Hâlbuki önermenin zaruri olarak ispatı, tahlili önermelerde olduğu gibi bu nefyin imkânsızlığına bağlıdır. Cevabı ise: "Allah vardır" önermesinde mahmulün mevzudan nefyetmek, bunun tahlili bir önerme olmadığını değerlendirerek, doğrudan tenakuzu gerektirmese de ancak bizim buna dair getirdiğimiz delil, âlemin varlığını tasvirde bu önermeyi nefyetmenin icap ettirdiği tenakuzu açıkça ortaya çıkarmaktadır. Birinde, şayet varlığı illet olmaksızın olmuşsa "tercih bilâ muraccih" i icap ettirmesi, birinde de şayet varlığı illete muhtaç bir illete bağlı ise "illetlerin teselsülünü" icap ettirmesi yoluyla... Kant'ın zikredilen bu iki noktaya yönelik tenkitlerinin cevabı geçmişti.

Okuyucunun bu kitapta filozof Kant ile sürtüşmemi gördüğü ben, onu bu itirazında istintaci (çıkarım) sûri mantığı inkâr ettiğini, istikrâi (tümevarımlı) mantığı da itiraf etmediğini (kabul etmediğini) hissediyorum.[116] Sanki kendisi hilafı imkânsız olan zaruri önermelerin bedihi önermelerle sınırlı olduğunu iddia etmektedir. Delille sabit olan deliller ise deneyle sabit olan meseleler gibi zaruri derecesine ulaşmaz. Buradan hareketle Allah'ın varlığını, nazari akli delil ile ispatını inkâr etmiştir. Kendisi imkânsız bir şey olmasaydı (Allah'ın varlığını) deney ile ispata meylediyordu. Eğer deneyle ispatı mümkün olsaydı. Bu ispat, Allah'ın varlığını kabul edenlerin aradığı ve ulaşmak istediği zaruri bir yakın olmazdı. Zaruri yakin, ona göre delil ile elde edilemez. Bilakis bazı önermelerin bizatihi kendisinden kazanılır. Bunlar da tahlili (analitik) önermelerdir.

---

115 Şöyle bir şey var: "Allah mevcuttur" önermesinde mahmulü mevzudan nefyetmek tahlili bir önerme olmadığını değerlendirerek doğrudan tenakuzu gerektirmese de ancak bizim buna dair getirdiğimiz delil, âlemin varlığını tasvirde bu önermeyi nefyetmenin icap ettirdiği tenakuzu açıkça ortaya çıkarmaktadır. Birinde şayet varlığı illet olmaksızın olmuşsa "tercih bila muraccihi" i icap ettirmesi, birinde de şayet varlığı, illete muhtaç bir illete bağlı ise "illetlerin teselsülünü" icap ettirmesi yoluyla Kant'ın bu iki noktaya yönelik tenkitlerinin cevabı geçmişti.

116 Sen bu kitapta Kant'ın gerçek ve büyük mantık olan sûri mantığa yaptığı övgülere dair nakiller görmektesin. Doğrusu onun felsefesinde çelişkiler olduğudur.

Bedihi burhana ilaveten yakini burhanı ikrar eden bizler büyük filozof Leibniz ile beraber diyoruz ki: "Yakini burhan, münferit bir hakikate intibak etmek yerine birden fazla hakikate intibak eden birçok hakikate intibak eden bedihi yakinden ibarettir." bkz. Metalib ve Mezahib.

Kant'ın felsefedeki konumuyla uyuşmayan garip itirazlarından biri de Kiyani (evrene dair) delilin -ki bizim anlattığımız ve temel dayanak edindiğimiz delil budur- ispat ettiği Vacibul-vücud, ekmel olan Allah'ın varlığının vücubuna (zorunluluğuna) delalet etmez. Çünkü delilin icap ettirdiği vücudu (varlığı) vacip (zorunlu), kâinatın toplamı yahut maddenin kendisi olması muhtemeldir.

Cevabı: Kâinatın toplamı hadis değilse, en azından hadis olan varlıklara şamildir. Hadis (yaratılmış) ve başka şeyden mürekkep toplamın vacip olması bir kenara kadim olması mümkün değildir. "Madde"ye gelince, maddenin fani olduğunu söyleyen yeni teoriden önce Maddiyun (maddeciler, materyalistler) ezeli ve ebedi olduğunu iddia ediyorlardı. Biz ise bunu kabul etmiyorduk. Kaldı ki ezelilik ve ebedilik "Vacibul-vücud"luğu gerektirmezler. Bilakis maddede vacip olmasına aykırı bir özellik vardır. Bu özellik de surete olan ihtiyacı ve müstakil olarak var olmamasıdır. Böyleyken "ekmel" olan nasıl bu muhtaç olabilir? Sonra madde fail (etkin) değil kabildir (etkilenendir). İspat-ı vacip delilinden kasıt ise kâinatın (varlıkların) varlığına ilk illet ve başlangıç noktası olacak şeyi araştırmaktır. Yaratma ve icad etme (var etme) özelliği bulunmayan maddenin varlığının vacip (zorunlu) olduğunu ispat etmekteki fayda nedir? Çünkü atalet (etkin olmama) bütün ilim ehline göre en hususi sıfatlarındandır. Şayet madde varlığının vacip olması farz edilse -kendisi de bu hal üzereyken- ancak bizler yaratma ve icad etme sıfatlarına sahip başka bir "Vacib"in ispatına muhtacız. O da illiyet prensibi ve gerekçesi ile delilin varlığının vacip olduğuna delalet ettiğidir. (Delil de) Kâinatın varlık illetine olan ihtiyacını karşılamada hiçbir faydası olmayan şeyin varlığının vacip olduğuna delalet etmez. Madde, kâinatın varlık maddesi olur. Kâinatı mucid (var edici) manasında varlık illeti olmaz.

Descartes ve Kant

Şunu bil ki yeni kültürle eğitim almış olan Mısır'da kamuoyu bu kitabın yayınlanmasına kadar Batı felsefesinin temel taşlarından olan iki zatın felsefesini değerlendirmekte hata etmişler ve hata etmeye devam etmektedirler. Bu iki filozof da Fransız Descartes ile Alman Kant'tır. Bunun manası, bu iki zatın felsefesi veya daha doğru ifadeyle Mısırlı aydının onların felsefesinden anladığı dinin, akıl ve ilim (bilim) karşısındaki konumunu anlamaktaki dalaletlerinin en önemli sebeplerinden biri olmuştur. Allah'ın varlığında dahi durum böyledir. Kant'ın felsefesinden bilime ve nazari aklı dini meselelerden uzaklaştırmayı öğrenmiştir. İlk öğrendiğinde -bundan ilk hatasını kastediyorum- hiçbir mazereti yoktur. Her ne kadar ikinci öğrendiğinde -bundan da ikinci hatasını kastediyorum- kısmi bir mazereti olsa da... Çünkü Descartes'in felsefesi "şüphecilik felsefesi" diye ifade edilen felsefelerden olmamalıdır. Descartes da şüphecilerin, insanları Allah'ın varlığında şüpheye düşürenleri lideri de değildir. Bilakis kendisi Allah'a iman edenlerin ve inancını bilimin esası kılacak şekilde yakine sahip olanların başında gelmektedir. Nasıl olur da kendisi Allah'a imanlı, bu şekilde gören cahillerle beraber bilime aykırı olarak görebilir? Ben de gerçekten bu büyük zatın imanına hayranım. İmanındaki ve ilmindeki azametine şu sözü şahit olarak yeter. Diyor ki:

"Şüphesiz Allah, varlığın başlangıcı olduğu gibi ilmin de başlangıcıdır. Bizler idrakin (kavramanın) varlığını ve ondan netice olarak çıkarılan Allah'ın varlığını herhangi bir araç olmadan bedihi olarak biliriz. Âlemin varlığına gelince onu, ancak ilahi sadukiyet (veracite divine) tasdiki ile bilir ve tespit ederiz."[117] Paul Janet Metalib ve Mezahib s. 68.

Bu zat Allah'a olan kâmil imanı sebebiyle Allah'ın varlığını idrake -bilinen istidlaldeki tertipte olduğu gibi- âlemin varlığından intikal etmektedir. Bilakis delili aksine çevirip şöyle demektedir: "Allah'ın varlığının bir neticesi olarak apaçık bildiğim şey 'âlemin' gerçek olmasıdır."

Yine diyor ki: "Allah yalnız vücudları (var olmaları) yaratmamış, bilakis mahiyetleri de yaratmıştır.[118] Mahiyetlerin yaratılması dolayısı ile onlarda gizli hakikatleri, yani bu mahiyetlerden çıkan alakaları da yaratmıştır. Mesela Allah'u Teâlâ mekânı

117 Diyor ki: Bizim reddetmeye gücümüz yetmeyen bir meylimiz vardır. Bu meyil, bizi cisimlerin varlığını tasdik etmeye itmektedir. İçimizdeki (bizdeki) bu meyil Allah'tandır. Eğer cisimler mevcut olmasaydı Allah bizi aldatmış olurdu.

118 Mahiyetlerin var edilmemiş (yaratılmamış, yerleştirilmemiş) olduğuna söyleyen filozofların görüşüne reddiyedir.

fezayı yaratmıştır. Üçgeni de yaratmış, üçgenle birlikte üç açısının iki dik açıya müsaviliği (eşit olması) gibi[119] hendese (geometrik) hakikatlerini de yaratmıştır. Metalib ve Mezahib s. 262.[120] Aynı yerde yine şöyle demektedir: Descartes, Allah'ın kudretini son derece tazim (mübalağa eder, görür) eder. Allah'ın sadece âlemin yaratıcısı olduğunu ikrar ile kalmayıp (yetinmeyip) ezeli hakikatlerin ve mantık kanunlarının yaratıcısı olduğuna da inanırdı.[121] Descartes, Allah'ın ötesinde ve onun üstünde, mahlûk (yaratılmış) olmayan bir hakikat nizamı bulunsaydı Jüpiter'in Stiks'e boyun eğmesi gibi Allah'ın da bazı şeylere boyun eğmesi lazım gelirdi, der. Bir üçgenin üç zaviyesi (açısı), iki kaim zaviyeye (dik açıya) müsavi (eşit) ise ve eğer vadisiz dağ yok ise bunlar hep Allah böyle istediği için böyledir, demekte tereddüt etmez.

İşte Descartes ve onun azim olan Allah'u Teâlâ hakkındaki büyük (değerli) anlayışı budur.[122] Şayi olan şek meselesine ve Descartes'in bundaki tutumuna gelince,

---

119 Üçgenin iç açıları toplamı 180 derecedir. Dik açı ise 90 derecedir. Hâl böyle olunca üçgenin iç açıları toplamı iki dik açıya eşit olmaktadır. Mt. Nt.

120 Her ne kadar Leibniz, Descartes'in bu sözünü garipsese de... Diyor ki: Gaip görüş ve anlayışlara ilhak edilecek anlayışlardan biri de Descsartes'in Allah'a, ezeli hakikatlerin yaratılışını isnad etmesidir. Evet, Allah, aynı zamanda hakikatin aslıdır, başlangıcıdır. O olmasaydı hiçbir şey gerçekleşmez, mümkün olmazdı. Allah olmasaydı geometrinin de olamayacağında şüphe yoktur. Ancak şu var ki hakikatleri ezeli hakikat kılan Allah'ın ilmidir. Allah'ın iradesinin ise bunda bir dahli yoktur. Metalib ve Mezahib 181.
Derim ki: Batılı büyük filozoflardan biri olan Leibniz, sözlerinde ulûhiyet makamına karşı tavır edindiği irfan ve edep pek açıktır. Öyle ki ezeli hakikatlerin hakikat kılmasını Allah'ın iradesi ile bağını çözdükten sonra (Allah'ın) ilmine isnad etmektedir. Hâlbuki iradenin bir şanı olan "kılmak" ilmin şanından olmaz. Bu durumda hakikatleri (hakikat) kılanın iradesi olmuyorsa ilmi de olmamalıdır. Sanki şöyle demiş gibi olmaktadır: Allah'u Teâlâ ezeli hakikatleri hakikat olarak bilmeseydi biz de onları hakikat olarak bilmezdik.

121 Bu ifadede, daha önce bu kitapta birçok yerde zikri geçen Mısırlı yazarlarından mantığı küçümseyen, değersiz görenlere büyük bir ibret ve acı bir öğüt vardır. Çünkü filozof zikrettiklerini ezel ve ebedde sabit olan muazzam (büyük) hakikatlere örnek olarak zikretmektedir. Ben de o gafilleri uyarıyorum. Descartes'in yücelttiği mantık, onların küçümsediği tecridi (soyut) mantıktır. Çünkü bu mantık, asil, büyük ve değişikliği kabul etmeyen mantıktır.

122 Descartes'in Allah'ın kudreti imkânsızlara dahi yeter diyen ahlayışına gelince -dostum Dr. Osman Emin'in "Descartes" kitabında okuduğum gibi- bu o zatın azim olan Allah hakkındaki akidesinin (inancının) büyüklüğüne delalet etse de ve bu sağlam inancın bir başka örneği olsa da ancak bizler bu anlayışta kendisine katılmıyoruz. Bilakis biz söyledikleri her sözü tartarak söyleyen İslâm Kelâm âlimleriyle beraber şunu söyleriz: "Allah, bütün mümkinata kadirdir." Çünkü "muhal (imkânsızlık)" olmasaydı burhan ile sabit yakini kaziye (önerme)lerin hepsi çökerdi. Çünkü burhanları (kati delilleri) teslim edilmemesi faraziyesi ile beraber, batıl olan muhalde nihayet bularak tamamlanır. Bu burhanlardan biri de Allah'ın varlığını ispat eden burhandır. Bu çerçevede "Durum böyle olmasaydı, tenakuz lazım gelirdi. O da muhaldir." denilir ve orada söz (tartışma) biter. "Muhal" olmasaydı Allah'ın varlığını delili ile ispat etme imkânımız olmazdı. Bize cevap olarak şu denmez: Biz burhan ikame edenlere göre muhal olan şey neden her şeye kadir olan Allah'a nispetle mümkin olmasın? Böyle olunca zıtları cemetmek (bir araya getirmek) hususu Allah için imkânsız olmadığı için tenakuz batıl olmaz. Çünkü biz

Descartes bunu her şeyde şüphe etmek için ortaya atmamıştır. Kaldı ki vermiş olduğumuz sözlerindeki yakin kuvvetini görmüş olduğun zattan, her şeyden şüphe ettirmesi nasıl düşünülebilir? Bilakis o, Hüsbanicilerin (şüphecilerin) kalplerde tesis etmiş oldukları "şüphe" duvarını yıkmak için ortaya koymuştur. Daha önce yaptığımız nakillerden ve ilerde aktaracaklarımızdan Yunan felsefesinden miras alınan Hüsbaniciliğin, Batılı filozofların fikirlerine tasallut ettiğini öğrenmiştin öğreneceksin. Özellikle Hıristiyan olanların. Kelamcı İslâm filozoflarının da onlardan çok önce bu tasalluttan kurtulmuş olduklarını öğrenmiştin ve ilerde de öğreneceksin. Dolayısıyla Descartes, Batıda "şüphe"nin temellerini vuran ve felsefe alanından uzaklaştıran ilk zat olmuştur. Ortaya koyduğu maharetlerden birdi, şüpheciler nezdinde kendisinden başka bir şeyi teslim (kabul) etmedikleri şüpheyi, şüphenin yıkıcısı kılmıştır. Onlara "Ben ki şüphe ediyorum, idrak ediyorum."[123] Çünkü şüphe de bir tür idrak türüdür. Yani: İcap (olumlu) ve selb (olumsuzluk) arasında tereddüt eden bir idraktir. "(Sonra) İdrak ediyorum demek ki varım. Eğer var olmasaydım o zaman içine yok olmam indimac etmiş (dürülmüş, yerleştirilmiş) olan idrakim ve şüphem yok olacaktı. Hâlbuki ben size dedim ki: Ben ki şüphe ediyorum. Siz şüpheciler topluluğu ise bu sözümde beni tasdik ettiniz." İşte Descartes mümin şüphe hastalığına karşı, ilancı hastalığın bizzat kendisinden süzüp çıkartarak ilmin (bilginin) temelini atmıştır. İnsanın kendi varlığını idrak etmesinden ilk yakini tahsil etmiştir. Dedi ki: "İdrak ediyorum, demek varım" kaziyesi (önermesi) bedihi bir hakikattir. Dolayısıyla Descartes, hakkında yanlış iddiada bulunanların iddia ettiği gibi her şeyden şüphe eden biri değildir. Bilakis şüpheden bile gerçek (var olan) bir hakikat çıkarabilmiş bir filozoftur.

Leibniz, Descartes ekolüne mensup filozofların en üstünü, Descartes'in müzmin şüphe problemini çözmek için koyduğu cevabı şu üslup ile ifade etmiştir: "Şüphemin bizzat kendisi her şeyin varlığından şüphe etmeye başladığım bir zamanda bile kendi varlığımdan şüphe etmeye imkân vermez."

---

buna cevap olarak deriz ki: Allah'u Teâlâ'nın kudretinin her şeye şamil olduğunu belirten Kur'an nassı İslâm âlimlerine göre "mümkin" olan her şeyle kayıtlıdır. Binaenaleyh "her şey ifadesinden 'muhal'i akli istidlal ile istisna ederler. "Muhal" diye isimlendirdiğimiz şeyin, Allah katında da insanlar nezdinde de "muhal" olması gerekir. Çünkü "muhal" vakıada olan bir şeydir. Zayıf kudret sahibinin yapmaktan aciz olduğu şey "muhal" değildir. İşte o gerçek (vakıa) muhal olmasaydı, tenakuz da onun meşhur ve çok az olan örneklerinden biri olmasaydı Descartes'in felsefesi icabınca Allah katında mümkin olacak şekilde, Vacib'i ispatın yolu kapanırdı. Allah'ın kudretini makul olmayan bu derece tazim Allah'ı "yok" etmeye yol açardı.

123 Merhum E. Muhammed Hamdi Yazır der ki: Buradaki idraki, ilim ve bilgiden daha umumi olarak bildiğimiz tasavvur daha doğrusu duygu ve mutlak şuur diye anlamlı. Bkz. Metalib ve Mezahib s. 41. **(Mütercim)**

Evet, Descartes, Hıristiyanlıktan etkilenip yakin nazariyesine "imanı" yeni bir rükün olarak ithal eden Ortaçağ felsefesinden intikal eden akıl-iman ikiliğini (aykırılığını) ilga eden (çürüten) tek filozoftur. Onlar bu ikiliği esas alırken şuna dayanmışlardır: Akıl yakine ulaşırken Hüsbanilikte kurtulamaz.[124] Bundan dolayı irade üzerine kurulu olan iman ile desteklenmeye ihtiyaç duyar.[125] Bu ise aklı teyitten çok işin hakikatinde aklı zayıflatma, küçümseme idi. Çünkü aklı acizlikle itham ediyor ve iman gücünü aklın gücünden üstün görüyordu.[126] Ortaçağ filozoflarını bu mezhebi (anlayışı) benimsemeye iten, akılla çelişen Hıristiyanlıktan etkilenmeleriydi. Bu anlayış, Hıristiyanlığın aklın tenkidinden azat olması için aklın mertebesini düşürmeyi süslü göstermiştir. Paul Janet diyor ki: "Anlaşılan şu ki, Ortaçağlar çalışmalarında başarılı olamamış akıl ile imanı bağdaştırmaya güç yetirememiştir. Bundan dolayı ikincisini (imanı) ikincisine (akla) baskın çıkarmaya çalışmıştır."

Descartes geldi ve "iman"ı atarak aklın haklarını kendisine iade ederek akıl iman ikiliğini ortadan kaldırdı, ilga etti. "Şüphe"den çıkardığı bir silahla "şüphe"yi yok ederek onu (aklı) Hüsbanicilikten kurtardı. Böylece ona yeni bir rol verdi. "Yakin"-de imanı asıl, aklı ise imanın tabisi kılan Ortaçağlar bu şekilde bitmiş oldu. Bu durum aynı zamanda -tabi ki- Hıristiyanlığa da bir darbe oldu. Böyle olunca bizdeki Batı mukallitleri ve müslüman olmalarına rağmen dini onlardan öğrenenler Descrates'ın metodunun (anlayışının) Hıristiyanlığa zarar verdiği gibi kendi dinlerine de zarar verdiğine inandılar. Onlar, dinlerinin Descartes felsefesi karşısındaki konumunu da bu felsefenin gerçek mahiyetini anlamada da hata etmişlerdir. Birinci hatalarında, İslâm hakkında kötü (yanlış) zanda bulundular. İkinci hatalarında da akıl hakkında yanlış zanda bulundular. Hıristiyanlıktan etkilenmiş olan Ortaçağ felsefe-

124 Yunan felsefesi Lâedrici Hüsbanilik (Bilinmezcilik, şüphecilik) ile başlamıştı. Nitekim Heraklaitos, Parmenides, Ampedokles, Demokritos ve Anaksagoras hâsselerin (duyuların) yanılmazlığını inkârda ittifak etmişlerdi. Daha sonra Sokrates, Eflatun (Platon) ve Aristo felsefesi bu felsefeyi nesh etti (ortadan kaldırır). Bir dönem sonra Hüsbanicilik (şüphecilik, Septisizm) tekrar baş gösterdi. En meşhur filozofları Pyrrhon ve Karneades olmuştur. Bu iki şüphecilik (Hüsbanicilik) "kadim Hüsbanicilik" olarak isimlendirilir. Daha sonra ise Antiochus ve Cîceron'la "hakikate benzeyiş (Vraisemblance) nazariyesi ortaya çıktı. Bunun akabinde de "yeni şüphecilik" ortaya çıktı. Bunun öncüleri de Batlamios, Enesidemos, Agrippa, Sextus Empricus'tur. Nihayetinde Hıristiyanlık geldi ve yakin nazariyesine "imanı" dâhil etti. Descartes da beyan ettiğimiz şekliyle bunu çürüttü. İlmi (bilgiyi, yakini) nin şüpheden son kurtarıcısı olan Descartes'tan sonra şüpheciliktekrar sahneye çıktı. "Son şüphecilik" yahut "D. Hume'un şüpheciliği" diye adlandırıldı. Bu konuların incelemesi ilerde doyurucu şekilde ele alınacaktır.

125 Saint Anselme, "anlamak için inanırım, çünkü inanmazsam anlayamam" sözünü tekrar edip buna vurgu yapıyordu.

126 İslâm âlimlerinin çoğunluğunun nezdinde muteber dini imanda izanı (boyun eğmeyi), aklın eylemi olan mantıki tasdike eklemek, onların bu yaptığı aklın gücünü küçük görmek ve teyide muhtaç olduğu görüşünü benimsemek değildi. Bilakis imanı, insanın mükellef tutulmasına uygun ihtiyari fiillerden kılma kastı taşıyordu.

sinden etkilendiler.[127] Ancak biz bu kitapta Descartes'in yaptığına mutabık olarak bu kitapta İslâm adına aklın hukukunu müdafaa ettik. Müdafaa etmeye de devam edeceğiz. Her ne kadar inkâr edenlere karşı bunu müdafaamız farklı bir tarzda olsa da...

Okur, aklı müdafaa ederken yaptığımız ve yapacaklarımızdan İslâm ile Hıristiyanlığın bu konudaki konumları arasındaki uzaklığa baksın. Hıristiyanlık ile İslâm'ı birbirine karıştıran Doğuluların gafleti ise çok şaşırtıcıdır. Öyle ki gaflette kök salmış olanların İslâm'ı Ortaçağların ürünü olmakla ayıplamaktadırlar. Bu anlayış da onlarda Hıristiyanlığa karşı çıkan tecdit (reform) hareketini tatbik etmelerinden kaynaklanmaktadır. Hıristiyanlığı tenkit edenler, onu aklı, imanın tabiiyetinin altına koyan Ortaçağ felsefesine dayanmış olmakla tenkit ettikleri zaman bu tenkidin makul bir manası vardır. Ancak İslâm'ın aynı dönemde bulunma dışında Ortaçağlarda herhangi bir alakası yoktur. Felsefesine gelince bu çağların felsefesinin tam aksinedir. Öyle ki İslâm, akla hakkını vermek tecdidinde Descartes dönemiyle başlayan tecdidinden önce gelmiştir, demek yerinde olacaktır.

Şaşkınlık verici şeylerden biri, Mısır'daki aydınlar, aralarında Ezher'in temel taşları ve Ezher dergisi de bulunarak -nitekim okur, daha önce kendilerinden yapılan nakil örnekleriyle bundan muttali olmuştur- Hıristiyan orta çağlarda yaşayan daha sonra Descartes'in ondan önce de İslâm'ın öldürmüş olduğu akıl iman ikiliğini yeniden dirilttiler. Şaşkınlığımızı arttıran hususlardan biri eski ikilik imanı desteklemek için aklın maslahatının karşısındaydı. Yeni ikilik ise imanın maslahatının karşısındaydı. Daha doğru ifadeyle aynı anda hem imanın hem aklın maslahatının karşısındaydı. Bunların hepsini daha önce anlatmıştık.

Descartes felsefesine nispet edilen "şüphe" metodu, kör imana karşı aklı teyit içindi. Ancak bizde Üstadlar bu metodu zihinleri aklın mukarreratından (akılda yerleşik olan temel kaide ve yargılardan) şüpheye düşürmek için kullanmaya koyuldular.

Geriye bize şöyle denilmesi kaldı. Descartes felsefesi hakkında: "O akıl iman ikiliğini imanı atmakla ilga etmiştir" sözünüzle yine onun hakkında "O, Allah'a iman edenlerin başlarındandır" sözünüz nasıl bağdaşır? Cevabı: Descartes, imanı mutlak olarak anlatmamıştır. Bilakis imanı, yakin nazariyesinin bir rüknü ve hakikatleri idrak (kavrama, algılama) konusunda sened (dayanak) olarak almıştır. Akıl, ona göre imana tabi değildir, bilakis iman akla tabidir. Şu sözünden anlaşılmıyor mu: "İdrak

127 Daha önce geçtiği üzere, Üstad Ferid Vecdi Beyin içinde çok hata vukuu bulduğu gerekçesiyle akli delilin değerini düşürmeye çalışması bu felsefeden kaynaklanan bir eğilimdir.

ediyorum, demek ki varım" kaziyesi (önerme), bedihi bir gerçektir. "İdrak ediyorum" u ihtiva etmeyen hiçbir idrak bulunmadığı için bu hiçbir zaman hafıza sahasına düşmez. "İdrak ediyorum" başlangıcı bedahetini (apaçık ve şüpheye mahal bırakmayan gerçekliğini) kaybetmeden Allah'a kadar ulaşır. Ona ulaşınca aklın "hakikati (gerçekliği) kavramak için yapıldığı (inşa edildiği) kesin olarak bilinir. Bu kesin bilgi Allah'ın varlığını ispata yarayan ilk esaslara (temel yargılar) şamil olur. Metalib ve Mezahib 68.

Paul Janet (s. 243)'te şöyle der: "Son devir felsefesinde, bütün bahislerin ve mevzuların başı olarak daima Descartes'e müracaat etmek gerekir. Descartes'in felsefesi Ortaçağdan ve kendisinden önce gelenlerden alınmış birçok unsurdan mürekkep ise de onun şahsına mahsus ve gerçekten eşsiz bir metodu vardır. Bu metot da "şüphe duyma ve aşikâr olma ölçüsü" dur. Yani, delili olmayan her şeyden umumiyetle şüphe etmek[128] ve aşikâr (apaçık) olandan başkasının delili var diye kabul etmemek. İşte Descartes'in metodu budur.

Esasında her felsefe ve bilhassa Ortaçağ felsefesi, bu metodu tatbik eder. Saint Thomas "Summatheologie" de "Allah var mı?" sualini sormakla başlar. Sonra tereddüt etmeden "cevabımız 'yok' olsun" der. Anlaşılıyor ki, bütün hakikatleri, hatta Allah'ın varlığını şüphe mevkiine koymuş ve onu, yapılan itirazlara cevap verdikten

128 Okuyucunun dikkatini Descartes'a nispet edilen şüphe metodundaki bu "kayda" çekmek isteriz. O her şeyden şüphe etmeyi önermemektedir. Bilakis delili olmayan her şeyden. Nitekim "veya" bağlacıyla öncesine bağlanan "aşikâr (apaçık) olandan başkasını, delili var diye kabul etmemek" sözüyle kastedilen budur. Peki, bu izah acaba "siyaset" gazetesinin anladığına benziyor mu? Bkz. s. 104. Avrupa'ya gönderilen Ezher heyeti hakkındaki yazısında Descartes'in metodu ile alakalı şöyle demiştir: "Onlar işin başında bu metodun gerektirdikleri ile Ezher'de gördükleri eğitimin gerektirdiklerini bağdaştırmakta zorluk çekeceklerdir. İnsanın, kendisinden yaptığı ilmi (bilimsel) araştırmanın doğru olması için, bildiği her şeyi inkâr etmesinin, hiçbir şeyin de hakkında deney, gözlem ve çıkarım delili bulunmadan ilmi (bilimsel) olduğunu kabul etmemesinin istenmesinden daha büyük hangi zorluk vardır." Sanki Ezher heyeti içinde yer alanlara hakkında delil olan hiçbir bilgi öğretilmemiş veya öğrendikleri hiçbir şey herhangi bir meseleye ilmi doğru delil olacak mahiyette bir delil değil. Bundan dolayı yazar daha Avrupalılardan önce bildikleri her şeyi inkâr etmelerini istemektedir. Yine bu yüzden yazarın iddiasına göre onlar Avrupa metodu ile Ezher metodunu bağdaştırmakta zorluk çekeceklerdir.
Yazar, Descartes'in metodunu deney ve gözlemi karıştırdığı gibi maddecilerin ve tedribicilerin metoduyla karıştırmıştır. Diyor ki: "Hiçbir şeyin de hakkında deney, gözlem ve çıkarım delili bulunmadan bilimsel olduğunu kabul etmeme "Eğer onlardan Descartes'ın metodunu uygulamalarını istiyorsa onun metodu Ezher'de öğrenmiş oldukları delilli delilsiz her şeyi inkâr etmek değildir. Kaldı ki Ezher'in kendisi de delilsiz olan bir şeyi kabul etmez. Yok, eğer kastı, kabulü -modern bilimin metodu olduğu gibi- hakkında deney ve gözlem delili bulunan şeylere tahsis etmek ise bu filozof Descartes'a nispet edilen şüphe metodu değildir. Onun metodu akli veya deneysel olsun hakkında delil bulunmayan her şeyden şüphe etmektir. Bu da kabule şayan olan haktır. Bunu deneysel delile tahsis etmesi ise hakkın sınırını aşıp ötesine geçmektir. Sonra hakkında delil olmayan her şeyden şüphe etmek metodu deneyin icra edilmesinden önce bütün deneysel (denemeye tabi tutulabilir) şeyleri kapsar. Aynı şekilde delil ikame edilmeden önce makulatı (akli şeyler) da içine alır.

sonra kabul ve bunun gerçekliğini sağlam, ispat edici deliller üzerine oturtmuştur. Fakat hiçbir felsefenin vazgeçemeyeceği bu metodu Saint Thomas ve başka filozoflar hep şuursuzca tatbik etmişlerdir. Ancak Descartes, bu metoda şuurla ulaşmış fezlekesini tertip ederek bir düstur hâline getirmiştir. İşte bundan dolayı kendisi felsefenin ikinci koyucusu sayılmayı hak etmiştir.

Descartes felsefesinde yeni bir nokta daha vardır ki bu da idrakin varlığını bir ilk hakikat olarak almak ve buna dayanarak müdrik zihnin "Nefsi natıka" mevcudiyetinden yürümektir. Diyor ki: Felsefede ifade edilecek mana sıralanması ne olursa olsun, daime mutlak bir hakikat olarak kalacak bir şey vardır ki o da şuur (başka bir tabirle vicdan)dır. Cisimlerin varlığından şüphe edebilirim. Allah'ın varlığından şüphe edebilirim, hatta matematik hakikatlerinden şüphe edebilirim. [129] Fakat şuu-

129 Descartes'tan sadır olan genel anlamda bir şüpheyi iade eden bu söz, şüpheyi onun felsefesinin temeli sayanların hatlarının kaynağı olmuştur. Bu çıkarım biraz önce Paul Janet'nin diliyle, kendisine nispet edilen ve onun felsefesinde esas alınan şüphe, her şeyden değil hakkında delil olmayandan şüphe etmek şeklinde ifadesini bulan anlayışa aykırıdır. Hâlböyle iken iki ifadeden hangisi onun felsefesini doğru tabir eder? Bu konudaki her şüpheyi bitirecek ve okurun bu kitaptan başka yerde bu büyük filozofun mesleğini açıklar mahiyette bulamayacağı cevap onun genel olarak şüpheye tutunması, hatta Allah'ın varlığında ve dahi -filozofun kendi tabiriyle- matematik hakikatlerde şüphe etmesi, bunun yanında hakkında delil olmayan hususta da şüpheye tutunması, bu hallerin her ikisi kendisinden vaki olmuştur. Ancak ikincisi yani, hakkında delil olmayan konuda, kendisinden aklın zayi edilen haklarını ihyada benimsemiş olduğu mezhebin (anlayışın) gereği olarak şüphe etmesi, her şeyden şüphe edenlerin mezhebiyle (anlayışıyla) savaşmak maksadıyla vukuu bulmuştur. Çünkü bu mücadeleye onların anlayışını kullanmak ve onların yürüdüğü yoldan yürümek dışında bir yol bulamamıştır. Bu iki hususun izahı şöyle: Felsefenin müceddidi ve ikinci kurucusu Descartes, Hıristiyanlıktan etkilenen ve gücünü ona imandan istimdat alarak Hüsbanicilik akımıyla mücadele eden Ortaçağ felsefesini yakınca aklı da imana tebaiyetten kurtarınca, aklın muktezası gereği delili olmayan her şeyden şüphe etmek lazım gelmiştir. Aklı imana tabi kalmayı prensip edinen Ortaçağ filozofları iki saik ile bu prensibi benimsemişlerdir. Hıristiyanlığı teyit etmek, akıl yoluyla yakine ulaşmanın imkânsız olduğunu söyleyen Hüsbaniciliğe karşı durmak. Ki ilerde izahı geleceği üzere Yunan felsefesinin diğer felsefelere karşı galibiyetiyle sonuçlanmıştır. Buna dönünce yani aklı esas almaya tekrar dönünce Descartes kendini -Paul Janet'nin dediği gibi- yeni bir hasmın karşısında buldu. (bkz. Metalib ve Mezahib s. 66. Burada yazdıklarımızla beraber daha önce 98-102 sayfalarında yazdıklarımızı oku). Yani Hüsbaniciliği, yakinin kadim (eski) düşmanı ve her şeyden şüpheye davetedenbuldu. Baktı ve her şeyden şüphe etmeyi prensip edinen Hüsbanicilerle, onlar nezdinde şüphe dışında herhangi bir müsellem (bilgi, yargı) bulunmadığı için konuşmanın mümkün olmadığını gördü. Bundan dolayı onları mutlak şüphe yoluyla istediğini kabule sürükledi. Şüphe kendi mezhebi olduğu için değil bilakis, kendilerini ve mezheplerini bitirmeye çalıştığı hasımlarını mezhebi ve de onlarla konuşmanın başka bir yolu bulunmadığı için. Delili olsun delili bulunmasın her şeyden şüphe eder olsaydı, nihai noktada burhanların kendilerine dayandığı tenakuz prensibi, illiyet prensibi gibi ilk prensiplerden şüphe etmesi de lazım gelirdi. Bunlar akli bedahetlerdir. Bundan sonra da şüphecilerin düştüğü gibi şüpheden kurtulamazdı. Hatta "şüphe ediyorum" dedikten sonra "idrak ediyorum, idrak ediyorum demek ki varım" deme imkânı olmazdı. Çünkü her şeyden şüphe edenin idrakin varlığından müdrik (idrak edene) olana, birincisinin varlığı ikincisinin varlığını icap ettirir saikiyle intikal etme hakkı yoktur. Çünkü bu intikal, ancak fail olmadan fiilde olduğu gibi müdrik olmadan idrak mevcut olmaz önermesinin teslimi hâlinde mümkün olur. Bu önerme ise cevher ve araz prensibine ve arazın kendi ile kaim olmayacağına, bulunmak için bir cevhere muhtaç olduğuna, o olmadan da mevcut olmayacağı görüşüne döner. Filozof Kant...

rumun varlığından şüphe edemem. Çünkü şüphe etmem de bir şuurdur. Hâlbuki şuur, yani etmem, "ben varım" demektir. Çünkü mevcut olmayan şüphe de edemez. Binaenaleyh ben idrak eden (müdrik) şuuru bulunan bir şeyim. Müdrik olmam haysiyeti ile de varım (ancak idrak ettiğim için varım). Eğer mevcut değilsem hangi haysiyet ile (varım).

Descartes, Allah'ın varlığını ispat için işte bunlardan yürüyor ve tabii delilleri kullanmıyordu. Ne Kiyâni (evrene dair, kozmogonik) delili ne de gaye illetler delilini. Çünkü henüz âlemin ve maddi eşyanın varlığını ispat etmemiş olduğu gibi, bunların ispatı için de Allah'ın varlığına muhtaçtır.[130] Varlığını ispatta Allah'ın varlığına muhtaç olmayan şey onun kendisinin varlığıdır. Dolayısıyla burada devir (kısır döngü) söz konusu değildir. İdrak etmesinden istifade edilen (ulaşılan) kendi varlığı sabit olan ilk gerçektir. Sonra bunun üzerine Allah'ın varlığı tertip edilir. Sonra bunun üzerine Allah'ın varlığı tertip edilir.[131] Sonra bunun üzerine de âlemin varlığının sübutu tertip olur. Son tertibin formülü (nasıl olduğu) ise Descartes az önce zikri geçen hakikatten emin olunca (varlığına yakinen imanınca) gerçekliğini aşikâr (apaçık) bir şekilde açık olması üzerine bina etmiştir. Daha sonra bundan çıkarmış olduğu bir kanun takrir etmiştir. O da aşikâr (apaçık), bariz olarak bildiği her şey haktır (gerçektir). İşte bu da onun tutunmuş olduğu "aşikâr (apaçık) olma ölçüsü"dür. Sonra da kendinin varlığını idrak etme aracılığı ile Allah'ın varlığını ispat etikten sonra hatırına şu geldi. İnsanın aşikâr olarak gerçek olduğuna ulaştığı şeyin kaynağı Allah'u Teâlâ'nın sadukiyeti (doğruculuğu) ve Allah'u Teâlâ'nın insana aklı ancak hakikati (gerçeği) idrak etmek için vermiş olduğudur.[132] Âlem de varlığı bizim için aşikâr olan şeylerdendir. Bu aşikârlığın kaynağı da Allah'tır. Bundan âlemin varlığının gerçek olması icap eder. Yoksa Allah'ın bizleri aldatmış olması gerekir.

Descartes'in zikri geçen iki önermesinden ikinci önermeyle, "idrak ediyorum öyleyse varım" önermesine itiraz eden Kant, itirazını "idrakin varlığı müdrikin varlığını gerektirir" hususunu teslim etmeme üzerine bina etmemiştir. Yoksa itiraza kabil olmayan ilk prensiplerden birine itiraz etmiş olurdu. Ancak o, idrak ve müdrikin varlık yeri hakkında konuşmuştur. Bu kitapta tafsilatlı şekilde bu itiraz ve cevabı gelecektir.

130 Allah'ın varlığını âlemin varlığına bina edilen malum delili ile ispattaki tertibin aksine.

131 Allah'ın varlığının sübutunu kendi varlığının sübutuna tertip etmek, malum olan varlığı ile mucidine (var edenine) istidlaldeki Allah'ın varlığını âlemin varlığına tertip etmek ile aynıdır. Kendi nefsinin varlığı akabinde Allah'ın varlığına ulaştırır. Çünkü kendisini var edeni ve ona idraki bahşedeni aranması bu neticeye ulaştıracaktır. Bu şekildeki takip daha önce kendisinden nakledilen "bu hakikat, hiçbir zaman hafıza sahasına düşmez, bedahetini kaybetmeden Allah'a kadar ulaşır. "Yani, hafızayı o hakikatten ve kendisinde bulunan kemal ve noksanlığı düşünmekten mutlak kemâl olan Allah'a ulaşıncaya kadar hiçbir şey meşgul etmez.

132 Descartes'in bu sözüne bir bak. Nasıl da Şeyh M. Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un kitabın mukaddimesinde bahsi geçen "görülmeyen bir ilahın varlığını söyleyen dinin akıl ile bağdaşmayacağını, hakikatin (gerçeğin) de gözlemden başka bir yolla idrak edilmeyeceğini" söyleyen iki iddiasını da nasıl kökünden yıkmaktadır.

Descartes'in felsefesi maddi (görülen) âlemin varlığını ispattan önce Allah'ın varlığını ispat etmiş olmakla ayrıcalık kazanmıştır. Buna da natıka (nutk sahibi, düşünen) nefsinin varlığından birde şuurunun varlığından delil getirmiştir. Yine felsefesi onun, âlemin varlığını Allah'ın sadukiyetine (doğruluğuna) bina etmiş olmakla temayüz etmiştir.[133]

Denilecek olursa: Descartes âlemin varlığının gerçekliğini neden felsefesinin ayrıcalıklardan biri olan "aşikâr (apaçık) olma ölçüsü" üzerine bina etmiyor? Hâlbuki kendinin varlığını bu prensip üzerine bina etmişti. Cevabı şu olur: Kendinin varlığına ikna olduğu zaman (henüz) Allah'ın varlığını ispat etmiş değildi. Bundan dolayı onu "aşikâr olma ölçüsü" üzerine bina etmiştir. Ancak durum âlemin varlığını ispat sırasında bu şekilde değildi. Şu da var ki "aşikâr olma ölçüsü" kendi içinde yakin ve gerçeklik ifade eder. Emrin (durumun) kendisinde değil. Allah'ın sadukiyeti (tasdiki) delilinden farklıdır. Âlemin varlığının sübutundan önce Allah'ın varlığını sübutu gelince evla olan, âlemin varlığında "aşikâr olma ölçüsü" delili ile yetinmemektir. Bilakis Allah'ın varlığı ve sadukiyeti (tasdiki) sebebin sebebi şeklinde o delile eklenmelidir.

Şu da var ki Allah'ın varlığının sübutunun -yine- bundan önce gelen "aşikâr olma ölçüsü" ile kendi nefsinin varlığının sübutuna teyit edici olmasına da bir mani yoktur. Bu da aşikâr olmanın sebebinin keşfedilmesi yoluyla olur. Sebep de Allah'ın varlığı ve bu aşikârlığın ondan (Allah'tan) onun zihnine dolmasıdır. İşte filozofun "Şüphesiz Allah, varlığın başlangıcı olduğu gibi ilmin (bilgi, bilim) de başlangıcıdır" sözü ve bunu, idrakin varlığını, -bununla lazım gelen müdrik (idrak eden) nefsin varlığı ile beraber- sabit olan ilk hakikat (gerçek) olmasından meydana getirdiği telif budur. İşte bu ilk hakikat, Allah'ın varlığının sübutuyla keşfolunan sebebinden, Allah'ın da her bilginin ve her varlığın başlangıcı olduğu ortaya çıkmasından sonra -ki onun varlığı olmasaydı hiçbir varlık ve hiçbir bilgi olmazdı- sabit olan ikinci hakikat konumunda değerlendirilmiştir. Filozof Descartes'in Paul Janet'in Metalib ve Mezahib kitabındaki bilgi bahsinde zikredilen cümlelerden çıkarılan felsefesinden maksadı bu şekilde izah ve tespit edilmelidir. Tevfik Allah'tandır.

Bu büyük filozofun kitabının konusuyla latif bir bağı olan sözlerinden biri de şudur: "Mülhidin (inkârcının, dinsizin, ateistin) ilmi gerçek ilim değildir. Çünkü şüphenin karışmış, bulaşmış olduğu bilgi, (ilim (bilgi) olarak isimlendirilmeyi hak etmemektedir."

133 Felsefede yeni bir çığır açan akla şeref ve bağımsızlığını tekrar kazandıran bu büyük filozofun, bu üstün hür aklı sayesinde imanda nasıl bir seviyeye ulaştığına bakar mısın?

Bu sözün izahı, her ilmin dayanmış olduğu her aşikârlık (apaçık olma, delille ortaya çıkma) mülhidin zihinde Allah'ın sadukiyetinden hiçbir zaman bir destek bulamayacaktır. Bundan dolayı "aşikâr olma" her zaman zayıf kalacaktır.

Descartes'ın Allah'ın varlığını ispat yollarından biri de şu sözüdür: "Allah" dediğim zaman, beni ve mevcud oldukları takdirde diğer eşyayı icad eden (var eden), âlim, kadir (her şeyi bilen, her şeye gücü yeten), sonsuz(ebedi) değişmeye kabil olmayan ezeli bir cevher anlarım. Peki, böyle bir mefhum (anlam) nereden geliyor? Bunun bir mana olması bakımından, menşeinin (kaynağının, çıkış yerinin) izah edilmesi lazım gelir. Farz edelim ben, kendi içimde, kendimden başka bir cevher (in varlığını) tasavvur edebildiğim için, o menşe (kaynak) benim. Ancak ben sonu olan bir cevherim. Sonu olmayan bir cevher mefhumu nasıl tasavvur edebiliyorum.[134]

Allah'ın varlığını ispattaki bu istidlal filozof Bousset'nin aynı konudaki şu sözüne benzemektedir: "Bir takım hakikatler vardır ki, bunlar zaruri ve ezelidir. Bu hakikatler, etmeni (âmili, etkeni) oldukları şeylerin hiçbiri mevcud değilken bile, hakiki (gerçek) olmaktan çıkmıyorlar. Mesela, "bir üçgenin açılarının toplamı iki dik açıya eşittir" hakikatinin doğru (gerçek) olması için üçgenlerin vakıada (gerçeklikte) var olmalarına muhtaç değildir. Ayrıca bu hakikatleri bilmek için insan zihninin varlığına da muhtaç değildir. Zira dünyada hiçbir insan olmasa da bu hakikatler yine doğru olacaklardır. Bu suretle âleme ve insan ruhuna herhangi bir bağlılığı yoksa o zaman başka birinin (başka bir mevcudun) varlığına bağlı olması lazım gelir.

Bousset'den yapılan bu istidlal, Descartes'e nispet edilen şu sözün izahı olabilecek gibidir: "Allah'ın varlığı hendesi (geometri) kurallarının, matematik kanunlarının yakini seviyesinden daha çok yakinidir. Çünkü gerçek (doğru) ve sabit olmasında âlemdeki varlıklardan tatbik edileceği bir yere, ayrıca matematik âlimlerinden bunları tasavvur edecek zihinlere muhtaç olmayan o kural ve kanunlar Bousset'nin yaptığı tahkike göre Allah'ın varlığına bağlı olması lazım gelir. Dolayısıyla bunların, kâinatın (varlıklardan) herhangi birinin varlığına bağlı olmayan sübutu, öyleyse Allah'ın varlığına bağlıdır. Mevkufun aleyhim (bağın merkezi, bağlanılan yer) varlıkta mevkuf (bağlı) olandan daha sabit daha güçlüdür.

134 "Mahalle muhtaç olmayan mevcud" manasında "cevher" tabiri bu mana itibariyle "Allah" için kullanılabilir. Ancak biz müslümanlar bundan imtina ederiz. Çünkü bize göre Allah'ın isimleri "tevkifî"dir. Yani şeriatın varid olduğu haliyle sabittir. Ayrıca "cevher"in mâtehayyiz (cihetlerle çevrilmiş) mümkin hakkındaki kullanımı çok olduğu için Allah için kullanılmasından kaçınılır.

Descartes'in Allah'ın varlığına getirmiş olduğu delillerden beğendiklerimden sonuncusu -ki ondan önce de ortaçağ filozoflarından Occam'ın esas aldığı- şu şekildeki delildir: "Doğrusu cevheri muhafaza etmek ve varlığını devam ettirmek onu yaratmış olmanın aynısıdır. Ben, beni yaratanın kim olduğunu öğrenmek istesem (istediğimde) derim ki: Beni önce yaratan şu an itibariyle beni baki kılandır (varlığımı devam ettirendir). Bununla beraber ben, (bunu) bütün kemâlatın sahibi olan ve mefhumunu zihnimde bulduğum (zata) isnat etmeyecek olursam, buna mukabil (bunu) ne kendime ne ebeveynime ne de başka bir illete isnat edebilirim. Bu delilin ifade etmiş olduğu hakiki (gerçek) illete istinat sayesinde onların yaratıcısı illete dayanan delile itiraz olarak sürdükleri sonsuz teselsül itirazını düşürmektedir (çürütmektedir). Çünkü zaman silsilesinde bir illetten önceki bir illete intikal ne kadar mümkün olursa olsun, bekâ (varlığı şu an devam ettirme) illetinde durum böyle değildir. Çünkü hâlihazırdaki (anı) varlığımı izah edebilmem için illetinin de hâlihazırda (ani) olarak mevcud olması gerekir."

Bu delili birileri şu yönden tartışabilir: Hadi (yaratılmış), hüdusundan sonra varlığının devamında, illete hudusu esnasında ihtiyaç duyduğu kadar ihtiyaç duymaz. Çünkü "her hadisin bir illeti vardır" kaidesi buna tatbik edilemez. Hüdusundan sonra bir illete ihtiyaç duyacak olursa varlığı üzerine gelen ademlik (yokluk, yok olma) konusunda ihtiyaç duyar. Yoksa bekasında değil. Zikredilen kaidede "hâdis adem"e tatbik olmuş olur.

Ancak ben Descartes'e niyabetle itirazına şöyle cevap veririm: Bir şeyi var eden illet, malulü olduğu sürece baki kalmalıdır. Öyle ki illeti zail (yok) olacak olursa, onunla beraber malul de yok olmuş olur. Böylece illetin zevali, hâdis ademinin (varlığı üzerinde meydana gelen yok etmenin) illeti olur. İşte buradan hareketle "ademin illeti, illetin ademidir" denilir.

Burada Descartes'ın felsefesi ile alakalı, bu filozofun Allah'ın varlığını ispatta vücudi delil diye isimlendirilen ve dostum Dr. Osman Emin'in "Descartes" kitabında "Ontolojik delil" diye isimlendirdiği ve övdüğü büyük Üstad Akkad'ın da "Allah" kitabında ona destek verdiği delil hakkındaki görüşümü belirtmeden sözü bitirmek istemiyorum. Aslında bu delili Descartes'tan önce Ortaçağ Hıristiyan filozoflarından Saint Anseleme icad etmiş, daha o azanda bu delili tenkit edilmiştir. Tenkit edenin de buna hakkı vardı. Buna rağmen Batılı filozofların büyüğü felsefedeki tecdit döneminin lideri -Descartes'ı kastediyorum- ikinci defa bu delile sarılmış ve esas almıştır. Sonra tekrar bu delile duyulan hayranlık gönümüzde Dr. Osman Emin ve Üstad Akkad'ın diliyle gündeme gelmiştir.

Daha önce bu kitabın başlarında eski mantık diliyle bu delil hakkındaki görüşümü belirtme sözü vermiştim. Yine orada bu iki faziletli üstadın sözüme muttali olduktan sonra zikredilen delilin sağlamlığına duydukları güveni geri çekeceklerine dair tahminimi de ortaya koymuştum. Bu çerçevede delil hakkındaki görüşlerini değiştirme şerefine nail olmuş olurum. Her ne kadar benden önce gelen tenkitçilerin bu delili esas almaya yönelik tenkitlerinin bir etkisi olmasa da... Bu vesile ile nail olduğum şerefin üzerinde elde ettiğim muasır yazarların "sûri mantık", "tecridi mantık" diyerek hafife aldıkları (küçük, değersiz) gördükleri eski (klasik) mantığı müdafaa etmemdir. Hâlbuki onlar bu ilmin ebedi gücünün sûri olmasından geldiğini bilmiyorlar. Nitekim Hendese (geometri) ilminin ebediliği de sûri olmasında yatmaktadır. Eğer bu ilim sûri olmasaydı zamani (belirli bir vakitle sınırlı) bir ilim olurdu. Nitekim meşhur matematikçi Henri buna dikkat çekmiş ve ben de daha önce bunu nakletmiştir.

Descartes'ın Allah'ın varlığını ispattaki delillerinden vücudi delili doğru görmüyorum. Zira delilin esas olanların ve destekleyenlerin akıllarını istila etmiş bir gizli bir mugalata üzerine kurulu olduğunu görüyorum. Dostum Dr. Osman Emin "Descartes" kitabının 143. sayfasında "ontolojik delil" diye isimlendirdiği ve "Descartes"ın Allah'ın varlığına dair getirdiği delillerin en dakiki saydığı bu delile özen göstermesine ve üzerine de itina ile durmasına rağmen böyledir. Kendisinin delilli tamamlama konusunda filozof Leibniz'den yaptığı nakil ve büyük Üstad Akkad'ın "Allah" isimli nefis kitabında bu vücudi delil hakkında -bu delilli tenkit edenlerin alay edecek derecede hedef aldıklarını naklettikten sonra- söyledikleri ona (Dr. Osman'a bu delil konusunda) bir fayda vermeyecektir.

(Üstad Akkad diyor ki) Burhan (bu vücudi delil) -vakıa- bu tür bir tenkide maruz kalmaktan daha güçlü, daha sağlamdır. Çünkü biz, on dirhemin varlığını, gerçekte var olması lazım gelmeden tasavvur edebiliriz. Ancak mezidi (fazlası, üstü) olmayan bir kemâli, sonra aynı zamanda mezidi olmayan bir noksanlık olarak tasavvur ederek bir kemâl tasavvur edemeyiz. Çünkü bu madum (yok)dur. Bizler, "desilyon"un en büyük sayı olması mümkün değildir" dediğimiz zaman şüphesiz desilyon ve (artı) bir kesinlikle vardır. Biz bunu herhangi bir şeyin sayımında kullanmasak da.

İnce anlayış ve güçlü ifade sahibi olduğunu kabul ettiğimiz Üstad Akkad bu delile itimatta hatalı filozoflarla beraber hata etmektedir.

Bu konuda onu ve diğerlerini yanıltan ve Allah'ın varlığı ile tenkit edenlerin zikredilen delili çürütmek için örnek verdikleri "on dirhem"in varlığı arasındaki farkı ortaya koyan şu ki, Allah'ın varlığını ispata, mücerret olarak (tek başına) kemâlde gaye (zirve) olduğuna delalet eden mefhumu yeter de on dirhemin varlığını ispatta mücerret olarak bu gayeden hâli olan mefhumu yeterli gelmez. Onları herhangi bir şey için varlığından şüphe etmekle beraber kemâl gayesini tasavvur etmenin onu hali hakkında tenakuz (çelişki) ve aşikâr bir noksanlık olacağı aldatmıştır (yanıltmıştır).

Bizler, kemal gayesinin "Ekmel"in varlığı olmadan tasavvur edilemeyeceğini teslim ediyoruz. "Ekmel" zihinde varlığı ile birleştirilerek hatta hariçteki varlığı ile birleştirilerek yani hariçteki varlığının tasavvuruyla birleştirilerek ancak tasavvur edilebilir. Çünkü bu "birleşmenin" mahalli (yeri), mevcud ve maduma, biri diğerini lazım kılan iki mevcuda, bir diğerini lazım kılan iki maduma[135] yer olacak genişliğe sahip tasavvurdur. Ancak "ekmel" in zihnin tasavvurunda birleşmiş (bir arada bulunmuş) ve ayrılmaz şekilde hazır olması ve harici varlığı bu ikisinin hariçteki tahakkukunu (gerçek varlığını) gerektirmez. Nitekim mantık âlimlerimiz şöyle demişlerdir: "tasavvurlarda hacr (kısıtlama) yoktur (olmaz)." Zira zihin Allah'ı "ekmel" manasında tasavvuru sebebiyle tasavvuruna bu "ekmel"in hariçte var olduğunu söyleyen bir tasavvur, birbirinden doğan bu iki tasavvurun hakikat (gerçeklik) üzerinde herhangi bir etkisi olmaksızın, eklemek zorunda kalır.

Söylediklerimin hülasası Allah'ın varlığına burhanı, onun her kemâli cami -var olmak da tabii olarak bu kemaldendir- olması hasebiyle bunu esas alanların tasavvurundan çıkarmak müsadere alel-matlub türünden mahza bir vehimdir. Çünkü Allah'ın varlığını ispat, onun her kemâli cami olmasına bağlıdır. Buna karşın onun her kemâli cami olduğuna hükmetmek, mevcud olmasına bağlıdır. Şu hususu belirten mantıki kaide gerçeğince: Muceb (olumlu) kaziyenin (önermenin) sıdkı (doğruluğu) mevzuunun var olması şartına bağlıdır. Binaenaleyh Allah'ın varlığını ispat, mevcut olmasına bağlı olmuş olur ki bu "devir" ve "müsadere alel-matlub"dur.

Eğer bu meseleyi geçmişteki filozofların tahkikindeki münakaşalarının kendilerini ikna etmediği Üstad Akkad ve Dr. Osman Emin bir daha karışık gelmeyecek şekilde tahkik etmek istersem, buraya kadar söylediklerini izah sadedinde şöyle derim:

135 Varlığı diğerinin varlığını gerektiren, yokluğu diğerinin yokluğunu gerektiren. Mt. Nt.

Allah'ın varlığını ispat için getirilen Ontolojik delilin mukaddimelerinden biri mahiyetindeki "Allah her kemâli camidir" ifadesi doğruluğu müsellem bir önerme olsaydı iki üstadın bu delili kâfi bir delil sayma hakları olurdu. Zira (Allah'ın) varlığı, kendi zatında cami olduğu kemâlata evleviyetle girer ki bu hüküm zaruridir. Ancak bu ifadenin doğruluğu müsellem değildir. Sakın, Allah her kemali camidir ifadesi müsellem olmaz, hangi deli bundan şüphe duyar, demeyesin? Çünkü ben Descartes'ın bu delilin doğruluğunda ve sağlamlığında ısrar eden bu iki Üstadla beraber diyorum ki: Bu sözün doğruluğunda ve sıhhatinde asla şüphe yoktur. Ancak Descartes'tan önce ve sonra bu delili beğenenlerin (esas olanların) hepsi kendilerinin Allah'ın varlığını ispat sadedinde olduklarını unutmaktadırlar.[136] İşte o söz, yani Allah her kemâli camidir hükmü, Allah'ın varlığını ispat delilindeki mahalline nispeti dışında, doğruluğu müsellem olmalıdır. Bundan dolayı şöyle dememiz sahihtir: Allah'u Teâlâ'nın varlığına iman eden herkesin nezdinde bütün kemâlatı cami olması lazım gelir. Ancak Allah'a iman etmeyenlere göre durum böyle değildir. Böyle birine göre ne varlığı vardır ne de kemâlatı cami olması söz konusundur. Allah'ın varlığını ispat sadedinde olan, ispata ulaşıncaya kadar aynı şekilde varlığından ve her kemâl ile muttasıf (nitelenmiş) olduğundan hâliyuz-zihn (zihni boş) olmalıdır. Ve bizler... İlk baştan kemâl delili dışında bir delil ile Allah'ın varlığına iman etmiş olduğumuz için bütün kemâlatı ona izafette tereddüt etmeyiz. Bize nispetle de onun "her kemâli câmi" olduğunu söyleyen muceb kaziyesi (olumlu önermesi), kadim (klasik) mantığın şart koştuğu "mevzuun var olması" sıhhat şartı gerçekleştiği için sahih olmuştur. Allah'ın varlığını bilmeyene ve onu kemâlatı cami olmasından bilmek isteyene yahut varlığını bilen ve varlığını bilmeyene "kemâlatı câmi" delili ile ispat etmek isteyene gelince, buna şöyle denir: Senin Allah'ı ispattaki bu senedin muceb bir önermedir. Mantıki olarak sıhhati, senin bu iddia ettiğini ispat sadedinde olduğun mevzuunun varlığına bağlıdır. Bundan dolayı delilini tashih etmekte iddiana dönmeye ihtiyaç duyarsın. Bu ise âlimler nezdinde batıl olduğu bilenen "müsadere alel-matlub" dur.

Mantığın muceb önermelerin sıhhati için mevzuunun varlığını şart koşup bunu

136 Çünkü herhangi bir matlabın (önermenin) ispatına delil getirmek muhallerden sayılan hâsılı tahsile (olanı oldurmak) çalışmaktan ibaret olmamalıdır. Bundan dolayı delil sahibinin delilini, delile ihtiyaç konumunda arz etmelidir. Buna bağlı olarak, Allah'ın varlığını ispat için -delili ikame sırasında- Ontolojik delili ikame etmeden önce Allah'ın varlığının sabit olmadığını farz etmesi gerekir. Evet, Descartes'ın ontolojik deliline bakanların diğer delillerinden Allah'ın varlığına ikna olmalarına hiçbir engel yoktur. Ancak bu delilin müstakilliği ve diğer delillere muhtaç olmaması -ki bu iki unsurla tam delil olur- bu delili inceleyen ve tutarlılığını, sıhhatini test eden kimseye delili ikame esnasında diğer delillere bakmamak, onlardan destek almamak için geniş bir değerlendirme yapmayı zorunlu kılar. Binaenaleyh zikrettiğimiz faraziye yeni "Allah'ın varlığının sabit olması" faraziyesi doğru olur.

sâlibe (olumsuz) önermelerde şart koşmamadaki bakışı ne kadar da dakiktir. Örneğin "Anka uçuyor (uçar)" sözün yalan, "Anka uçuyor (uçmaz)" sözün doğrudur. Hâlbuki Anka bir kuş ismidir. Ancak bu kuşun varlığı olmayınca, ona herhangi bir şey ispat etmekte yalancı, ondan her şeyi selbetmekte (nefyetmekte) doğru olursun. İşte bu mantık ilminin, -klasik sûri mantığı kastediyorum- inceliklerindendir. Mısır'daki modern aydınlardan bu ilmi hafife alanlara rağmen böyledir.

Evet, sözlük âlimlerinin, "Anka, büyük bir kuştur, ismi maruf, cismi ise meçhuldür" sözleri doğrudur ve bizim "muceb önerme, mevzuunun varlığı olmadan doğru olmaz" diyen mantıki önermeye dair söylediklerimize aykırı olmaz. Çünkü sözlüklerdeki ifade, lafzi bir önermedir ve lafzı tefsir isimleri şerh kabilindendir ki bunda kısıtlama yoktur. Mantıkçılar kavl-i şarihi kaziyelerden (önermelerden, bilgi ifade eden yargılardan) saymazlar.[137] Ancak sen buna rağmen "kavl-i şarihi, icabi (olumlu) bir hüküm ifade eden ve her önerme gibi doğru ve yalan olma ihtimali bulunan bir önerme saymakta ısrar edersen, sonra mantık ilmi mevzuunun var olmasını şart koşmasına rağmen sadık (doğru) bir önerme olduğunu söylersen bunun cevabı da şu olur: Sözlüklerin, "Anka büyük... kuştur" demelerinden maksat, "Anka" lafzı hakkında onun şu şu şekilde bir kuş olduğuna hükmetmektir. Anka lafzının -müsemması bilinmeyen bir isim olsa da- dillerde var olduğunda şüphe yoktur. Dolayısıyla hüküm sadık, sıdkın şartı da mevcuttur.

Gayrı Descartes'ın felsefesi hakkında yanlış zanda bulunanları gözleri üzerindeki perdeyi kaldırdığımız, Allah'ın varlığını ispattaki felsefesi ve bu felsefenin parlak üslupları burada son buldu. Anlattıklarımızda basiret sahiplerine kifayet ve ibret vardır. Filozof Kant'a gelince o, Descartes gibi değildir. Onun omuzlarında her ne kadar kendisi de Allah'a ve ahiret gününe iman ediyor olsa da muasır inkârcıların ve onlardan önce gelenlerin dalalet vebalinden bir pay vardır. Zira kendisi Allah'ın varlığını ispat eden delilleri tenkit etmiş ve (Allah'ın varlığını) nazari akıl ile ispat etmenin mümkün olmadığını iddia etmiştir. Ayrıca bu meseleyi bilimin konusu da saymamıştır. Çünkü bu meselenin his (duyu) ve deneyin konusu olması mümkün değildir. Sonra bu meseleyi -yani Allah'ın varlığı meselesini- (en büyük hayrı tahsil) vazifesini emreden ameli (pratik) akıl deliline dayandırmıştır. Bunu "ahlâki delil" olarak da tabir eder. Tafsilatı bu bölümün yani birinci bölümün sonunda gelecektir.

137 Bu bahiste Mantık ilminin üstünlüğüne ve dakik bakış açısına dair üç nokta gördük: Birincisi: Muceb önermelerin doğruluğu için mevzuun (öznenin) varlığını şart koşması salibe (olumsuz) önermelerde ise bunu şart koşmaması. İkincisi: Tasdikâtlarda değil de tasavvuratta kısıtlamayı kaldırma. Üçüncüsü: Kavl-i şarih (lafzi tarif) diye isimlendirdikleri tarifleri (tarifâtı), -her ne kadar önerme şeklinde olsa da- kendisinde kısıtlama olmayan tasavvurattan saymaları. Bu üç noktadan ikincisi ontolojik delile tutunmakla hata edenleri yanıltan noktadır. Ancak ilki de onların gözlerini açar.

Ancak insanlar Kant'ın anlayışının birinci şıkkına (tarafına) tutunmuşlardır. Yani Allah'ın varlığını ispat eden malum-akli delillere yüklendiği bölüme sarılıp Allah'ın varlığını inkâr ettiler. Anlayışının ikinci şıkkıyla ise amel etmeyi terk ettiler. Bilakis bu bölümden, birinci bölümün girişi yaptığımız iki meseleden ilk meselede anlattıklarımızı çıkardılar. O da, havasın (elit, aydın kesimin) kanaatine göre din vakıaya dayanan bir hakikat değildir. Bilakis ahlâkı çökmekten koruyan bir yol, toplumun ıslahı için bir zarurettir. Nitekim orada bu sapık ve saptırıcı düşünceyi çürütmüş, bitirmiştik. İnsanlara da mantıki akıl ve bilimin, onun anlayışına göre Allah'ın varlığını ikrarı emretmemeleri -Allah katında Kant'ın felsefesine sarılmak mazereti onlara bir fayda verecekse -mazeret- olarak kâfidir.

Kant'ın, Allah'ın varlığının istidlâli, nazari akıl ile ispat edilemeyeceğini, nazari akıl ile ispat edilemeyeceğini söylediği... Veya deneyden mücerret nazari aklın ispat ettiğinin, sabit olamayacağını söylediği... Yahut her iki hususu da söylediği açık değildir. Birinci ihtimali destekleyen hususlardan biri, Allah'ın varlığı delillerine yönelttiği itirazlardır. İkincisi ise kendisi mahza (salt, sade, arı) aklı tenkit anlayışının kurucusu ve bununla adlandırılan kitabı (Mahzi Aklın Tenkidi, Salt Aklın Eleştirisi) müellifidir. Üçüncüsü ise kendisi itirazlarında Allah'ın deney konusu olmasının imkânsız olduğunu dile getirmiştir. Bu üç ihtimalde ne varsa merduttur.

Birinci (itirazına) gelince: Nazari aklın Allah'ın varlığını ispat etmediği (edemeyeceği). Bu iddianın batıl olduğunu, Kiyani (âleme dair, kozmogonik) delil ve imkân delili ile bilinen Vacib'i ispat delilerinin en meşhurlarını takrir (izah ve ispat) ettiğimiz sırada öğrenmiştin. Orada Kant'ın itirazlarında yanlış olduğunu da açıklamıştık. Özellikle de Descartes'ın felsefesini incelerken aklın -bundan kastımız nazari (istidlali) akıldır- Allah'ın varlığını ispat ettiği şekil ve derecede hiçbir meseleyi ispat etmediğini öğrenmiştin. Hatta hakikatleri kavramak (algılamak) için inşa edilen ve insana bahşedilen akıl âlemin varlığını bilmeden önce Allah'ın varlığını bilir. (Bunu da görmüştün.)

İkincisine gelince: Aklın deneyden mücerret olarak ispat ettiğinin sabit olmayacağı... Bunun da batıl olduğunda şüphe yoktur. Çünkü matematik ve mantıki kanunlar salt akli kanunlardır. Kant'ın kendisi de bu kanunları ve zaruri olduklarını yani deneyle sabit olan meselelerden üstün derecede sabit olduklarını itiraf etmektedir. Hatta Kant şöyle demektedir: "Akli yakin ile deneysel yakin arasındaki fark, ikincisinde değil de ilkinde zaruretin (zorunlu bilginin) varlığıdır." bkz. Metalib ve Mezahib s. 83 Türkçe tercümesi. Onun bu sözü akıl ile sabit olanı deney ile sabit olana üstün tuttuğuna dair sarih bir ifadedir. Kendisi mahza akıl ile sabit olanı tenkit

ederken kendisinden başka filozoflara muhalefet ettiği gibi kendi kendiyle de çelişmektedir. Hâlbuki kendi felsefeyi yıkmaya ve tabiat ötesi (metafizik) bilimini inkâr etmeye kalkışan filozoftur. Buna karşın Descartes, Leibniz ve taraftarları derler ki: "Ruhun varlığı cisimlerin varlığından daha katidir" *(bkz. Metalib ve Mezahib s. 75.)*

Meşhur matematikçi Henri Poincare, *"Bilim ve Varsayım (Hipotez)"* adlı kitabında der ki: Deneyin Hendesenin (geometrinin) oluşumunda önemli bir rolü vardır. Ancak bu sözden Hendesenin deneysel bir bilim olduğunu anlamak, çıkarmak büyük bir yanılgıdır, yanlıştır. Çünkü Hendese deneysel bir bilim olsaydı, o zaman tahmine dayalı (olasılık) ve muvakkat (belli bir zamanla sınırlı) bir bilim olurdu. Batılı büyük bir bilim insanından sadır olan bu kesin ifade akli delilleri ve mahza akla dayanan ilimleri hafife alanların iddialarını çürütmektedir. Çünkü bundan ortaya çıkan, Hendese biliminin kesinliğinin mahza akli olmasından kaynaklandığıdır. Bu zatın aynı kitapta başka bir ifadesi daha vardır ki, bizden sûri mantığı küçümseyen, bu mantığın matematik gibi bilimler arasında kanunlarının zaruri (zorunlu bilgi, yargı ifade ettiği) olması ve değişime kabil olmaması ile ayrıcalıklı mantık olduğunda gafil olan muasırların gözlerini açabilecek özelliktedir. Poincare'ın sözü de şudur:

"Matematikçiler, incelemezler. Bilakis onlar şeyler arasındaki münasebetleri (ilgi) incelerler. Bundan dolayı onlar inceleme konumuna koydukları şeylerin yerine başka şeyler koyma tercihine sahiptirler. İlk şeyler arasındaki münasebetlerin değişmesi şartı ile. Madde, matematikçileri ilgilendirmez. Onları ilgilendiren surettir." Bu sözlerden açık olarak anlaşılan matematik bilimlerinde zaruretin ve kat'iliğin (kesinliğin) kaynağı bunların sûri bilimler olmasıdır.

Sonra Kant, ne kadar da bilim şüphesi hüsbanicilikten (Septisizm) kurtarmaya ve şüpheciliği felsefeye tahsis etmeye çaba göstermiş olmakla meşhur olsa da ancak hak şu ki kendisi mutlak şüpheci biridir. Çünkü kendisi hakikatleri bilmenin, bilginin vakıaya (reele) her mutabakatı aslında vakıaya (reele) değil de yine bilgiye mutabakatından ibaret olduğu için[138] insanın hariçteki şeylerle bir bağı (bunların insanın dışında, şeyler olması) olmamasına binaen mümteni (imkânsız) olduğunu söylemiştir. Hatta ihsasın (duyumsamanın) kendisinde hâsıl olduğu şey, nefsi bir hal olmaktan öteye geçmez. Eğer Kant'ın anlayışı bu ise o zaman bilgiyi neticesi -Paul Janet'nin dediği gibi- her zaman Hüsbanicilik olan deney ile tevsik etmenin[139] faydası nedir? Kaldı ki Kant'ın kendisi deneysel yakinde -yakin derecelerinin en üstünü olan- zaruretin var olmadığını -biraz önce naklettiğimiz gibi- sarahaten söyle-

138 **Metalib ve Mezahib** s. 81.

139 S. 90.

miştir. Hâlbuki deneysel yakinden zaruret derecesini selbetmek (çekip almak) deneysel yakini nefyetmekle (olmadığına hükmetmekle) eşdeğerdir (aynıdır). Nitekim Paul Janet ondan yani Kant'tan şu sözünü nakleder: "İtikat (inanış) ya kesindir yahut değildir. Kesin olan, yani yakini, zaruretin (zorunluluk) varlığı ile birlikte olan inanıştır. Kesin olmayan yani yakini olmayan inanış, zaruretin varlığı ile birlikte değil, bilakis cevazın (caizliğin) yani inanılanın zıddının mümkün olması ile birlikte olan inanıştır. Metalib ve Mezahib s. 82.

Felsefenin ihmali ve bilime sarılmanın kendisinden geldiği denilen Kant'ın anlayışının hülasası: Bizler, şe'nleri (hal, tavır, mesele) biliriz ancak bunların sahiplerini bilmeyiz. Zihnimizin dışında olan ruhu bilemeyiz, âlemi bilemeyiz, "mutlak"ı da yani Allah'ı da bilemeyiz. Ancak Kant, şe'nleri bilen aklın şe'n sahibinin hakikatini bilmese de en azından varlığını bilmesi gerektiğini kaçırmaktadır. İşte buradan hareketle Kant'tan sonra gelen ve onunla pozitivist felsefesinin kurucusu meşhur inkârcı Auguste Comte'un izinden gelen Spencer "Mutlak"ın varlığını itiraf etmiş ve onu "bilinmez (bilinemez)" ile tabir etmiştir. Metalik ve Mezahib'i Türkçeye tercüme eden allame[140] de Kant'ı, onun Hüsbanicileri tenkit ettiği hususun aynısı ile tenkit etmiştir. Şöyle ki Kant şöyle demiştir. "Onlar (şüpheciler) her şeyin zahiri (görüntüden ibaret) sayıyorlar, gerçek değildir diyorlar. Hakiki ile zahiriyi birbirinden ayırt ediyorlar. Binaenaleyh onların -bu ayırımına alamet olması için- hakikati (gerçeği), hiç değilse zahiri olandan farkı oranında bilmeleri lazım gelir. Bu şekilde de kendi mezheplerini (anlayışlarını) yine kendi mezhepleri ile nakzetmiş (bozmuş) olurlar."

Buna bağlı olarak mütercim Allame, Metalib ve Mezahib'e düşmüş olduğu kıymetli haşiyelerinde şöyle der: "Kant'ın onlara itirazı, kendisi şe'nler ile şe'n sahiplerini ayırt ederken ve ikincisine (şe'n sahiplerine) dair bilgiyi nefyederken aleyhine sürülür. Çünkü bu ayırım genel manada dahi olsa ona (şe'n sahibine) dair bilgi varlığını ifade eder. Binaenaleyh onun "şe'nleri bilip şe'n sahiplerini bilmiyorum" sözü tenakuz (çelişki) olmaktadır." Yani, şe'nleri bilmekle beraber şe'n sahiplerini bilmemek, ona (şe'n sahibine) dair bilgisini onun (şe'n sahibinin) bildiğinden başkası olmasından yahut ona (şe'n sahibine) dair bilgisinin onun (şen sahibinin) bilmemesinden oluşturmaktadır. Bu şekildeki bir bilgi de cehli basit türünden (hakkında bilgi sahibi olunmayan) her meçhulde vardır ve bu onun meçhuliyetine aykırılık teşkil etmez ki "bilmediğini" söylemek tenakuz (çelişki) olsun. Kant'a yöneltilecek itirazın takririnde evla olan şöyle denilmesidir: Onun, "şe'nleri biliyorum ancak şe'n sahiplerini bilmiyorum" sözü, şe'n sahiplerinin varlığını ikrar etmeyi ifade eder. Kal-

140 Elmalılı M. Hamdi Yazır.

dı ki onun bu sözden maksadı, onun mevcut (var) olmasını dahi bilmediğini söylemektir. Eğer varlığını bilmiyorsa onun, şe'n sahibi olduğunu -ki kendisi bu şe'nleri ve onun (yani sahibinin) onlardan başka olduğunu söylemektedir- nasıl söyleyebilir? Ayrıca şe'n sahibinin madumattan olması mümkün müdür? İlerde şe'nler (şuun) ve şe'n sahibinin (zi şuun) örnekle izah edilecektir.

Şu da var ki "mutlak" bilmeyi nefyeden Kant, ona imanı nefyetmemekte ve bu imanın çoğu zaman ilim (bilgi) den daha kuvvetli olduğunu iddia etmektedir. Bkz. Metalib ve Mezahib s. 87.

S. 288'de şöyle der: Kant'ın ilahiyat felsefesi esası itibariyle Leibniz'in felsefesinden farklı değildir. İkisi arasındaki fark Leibniz'in felsefesinin nazari, Kant'ın felsefesinin ise ameli ve ahlâki olmasıdır. Yoksa her ikisi, eslahiyet (daima hayrı aramak) ezeli inayet, ilahi şahsiyet ve şahsi ebedilik ilkelerinde ittifak halindedirler. Kant'ın bu felsefedeki Üstadları Leibniz ve Rousseau'dur. Spinoza'nın ise bu felsefede Kant üzerinde hiçbir etkisi yoktur. Ancak şunu biliyoruz ki, Kant'a göre nazari akıl eşyanın mebdeine (başlangıç noktası) ve meadına (sonucuna, dönüş noktasına) nüfuz edebilecek bir hâlde değildir. Nazari akıl mutlak olarak bu nüfuzdan uzaktır. Hareketler ve eşyalar âlemi yüzümüze kapalıdır. Allah'ın varlığı da ve hakikat olması da (gerçekliği) böyledir. Ancak burada, nazari aklın bilemediğini bize ilham edebilecek ameli (pratik) bir akıl vardır. Binaenaleyh ahlâkın icabı ve şartı olarak ilahi felsefe (Allah'ın varlığı) var olur."

Doğululardan Kant'ın şöhretine ve çelişkili felsefesine iyice tetkik etmeden iman edenlerin ve de cisimlerin ve harici maddelerin varlığından şüphe duymayanların şunu bilmeleri gerekir: Allah'ın varlığına dair bilgiyi nefyeden Kant, bunu ilhadi (inkârcı) bir eğilim veya varlığından duyduğu bir şüpheden dolayı nefyetmemiştir. Bilakis bu zihin haricindeki her şeye dair bilgiyi, kendisine deney yoluyla ulaşmak mümkün olmadığı için, nefyetmenin neticesidir. Hatta onun harici âleme dair bilgiyi nefyinden daha şiddetlidir. Çünkü kendisi geri dönüp Allah'ın varlığına imanı, nazari akıl delili dışında bir delil ile vacip görmektir.[141] Ancak âlemin zihin haricindeki varlığına imanı vacip görmemektedir. Âlemdeki mevcudatın hepsi Kant'ın kendisine dair bilgiyi hatta varlığına dair bilgiyi nefyettiği şe'n sahipleri (zi şuun) kabilindendir. Sizler, bu filozofu taklit edenler topluluğu, onun manevi (soyutluluk) mezhebini, maddecilerin mezhebiyle karıştırdınız. Allah dışındaki şe'n sahiplerine iman ettiniz, Allah'ı ise inkâr ettiniz.

141 1. Bölümün sonunda hem delilini hem de hakkındaki mülahazalarımızı vereceğiz.

Hüsbani Felsefenin Tahlili

Esasında, şimdiye kadar söylediklerim ve kitabın başka yerinde söyleyeceklerim ile yetinerek Kant ve felsefesi hakkındaki sözü bundan daha fazla uzatmak istemiyordum. Ancak tekrar baktım ve Batıda ve Doğuda muasır aydınların anlayışı üzerinde büyük tesir bırakan bu meşhur filozof hakkındaki bahsin, hakkını verecek şekilde tafsilatlı anlatmayı gerekli gördüm. Kant'ın felsefesine girmeden önce Hüsbanicilik felsefesinin tarihini ve gelişim evrelerini anlatan önemli bir giriş zikredeceğiz. Bu bahis -kendi içinde faydası büyük bir bahis olmakla beraber- derinlemesine incelemeyi görev edindiğimiz Kant felsefesi ve bizim bu kitabımızı telif gayemiz olan hakikate ulaşmada akıl, ilim (bilim) ve deneyin konumunu tetkik konusu ile sıkı bir bağı vardır. Muhtemelen okur, bu bahsi bu kitap dışında bu şekilde iyice tetkik edilmiş ve özetlenmiş olarak bulamaz. Allah'tan tevfik niyaz ederek deriz ki:

Paul Janet felsefe tarihine dair yazmış olduğu Metalib ve Mezahib kitabının tabiat ötesi (Metafizik) felsefeye mahsus bölümün başında şöyle der: "Bu sual felsefenin en zor, çetrefilli meselesi olarak konulur ki; insan yakini bilmeye ulaşabilir mi? Yahut daha açık bir ibareyle: Bizim yakini bilgiyi iddia etmeye hakkımız, onu elde etmeye gücümüz var mıdır? İşte her felsefe, doğrudan yahut dolaylı olarak bu sualin cevabıdır?

Sonra şöyle der: İşte bu noktadan felsefe şu kısımlara ayrılır:

1- İkâniye (dogmatizm). "Ben" ve "ben olmayan" veya "ruh" ve "âlem" veya "zihin" ve "hariç (zihnin dışı)" diye iki had bulunduğunu itiraf eder. Bu iki had arasında da tabii bir bağ bulunduğunu söyler.

2- Hüsbaniye (Şüphecilik, Agnostisizm, Lâedriye): Bilginin imkânını inkâr eder. Ruhun eşya ve hadiselerin karşısında ve onlara zıt durumda bulunduğuna ve onları bilmek istediği hâlde bu bilgiyi elde edemediğini söyler, ruha çelişkilerini göstererek cesaretini kırmak ister.

3- Manevi (Spiritüalizm): Ma'kulat (aklın kabul ettiği hakikatler) dışına hakikat kabul etmez. Binaenaleyh bilginin müteallakını (bilginin ilgilendiği, bilineni, bilinmeye çalışanı), ruhun karşısında ona aykırı yahut en azından özüne nüfuz edilmesi imkânsız kabul edilecek olursa bilginin hakikatinden ümit kesmeni lazım geleceğini iddia ederek kendi nefsinden çıkarmayı ister.

Felsefenin üç türünden üçüncüsü, ikincisine yani hüsbaniciliğe yakındır. Paul Janet'in zikretmediği dördüncü kısım olan Şe'niyye, beşinci kısım olan tedribiyye

(epistemoloji) felsefelerinin hakkı da hüsbaniciliğe evrilmektir. Nitekim Batı felsefesinde son şüpheciliğin kurucusu David Hume bu iki felsefe akımını hakkıyla temsil etmiştir.

Metalib ve Mezahib'in mütercimi büyük âlim tercümenin başına koyduğu kıymetli mukaddimesinde iykaniler ve tedribiler diye ikiye ayrıldıkları görüşünde olsa da İslâm'da Usuluddin âlimi kelamcılar İkâniye kısmına girerler. Batılı filozoflar ise ben anlayışlarındaki ihtilafa (farklılığa) rağmen onların felsefelerinin temelinde büyük çelişki ve Lâedrici hüsbaniciliğe (şüpheciliğe) meyil görüyorum. Hatta bedihiyatı inkâra kadar gidiyorlar. Örneğin, ikâni ve tedribi olan maddeciler, insandaki hayati, akli ve inadi kuvveti mekanik değil de hususi kuvvetler olmasına dayanarak inkâr etmektedirler. Yine Maneviciler (Spiritüalistler) ve şe'niler -bizler şe'nleri biliriz ancak şe'n sahiplerini bilmeyiz diyenler, Kant da nitekim her iki taifeye mensuptur- âlemin zihinlerin dışında zihinlerden bağımsız olarak varlığına dair yakini bilgiyi hatta ruhun varlığına dair bilgiyi dahi inkâr ederler. Bu husus kitapta ilgili yerinde ele alınacaktır.

Hüsbanicilik (şüphecilik) Yunan felsefisini istila etmiş bir hastalıktı. Şu an itibariyle Batılı filozofların hâli aynı oldu. Hatta onların felsefe ile meşgul olduklarını ve bununla meşhur olduklarını bununla beraber en yüce, ulvi felsefe olan ve içinde Allah'ın varlığı meselesi bilgi, madde, nefis, bu son ikisinin birbirleriyle münasebeti bulunan tabiat ötesi (metafizik) bilgisi, bilgi (ilim) saymamaktadırlar. Yani onların kendi kendilerini yıktıklarını, çürüttüklerini kastediyorum. Kant diyor ki: "Tabiat ötesini ilim (bilgi) saymak insan ruhunda doğan bir hayal olmuş ve şekilde kalmaya devam etmektedir."

Benim nezdimde bu kelamın, bilgiden (ilimden) kastının tabiat bilimleri gibi deneye tabi olan bilim olması dışında makul bir yönü yoktur. Sadece bu mana itibariyle tabiat ötesi bilim (bilgi), bilim olmaz. Belki de Kant'ın sözüne Batılılar ve muasır doğuda onları taklit edenler nezdinde meşhur olan bilimi deneyle sabit olanla sınırlandırma bidati izah edici bir gerekçe olur. Buna binaen hayal edenler için tabiat ötesini bilim kabul etmekten maksat, onu deneye dayalı bir ilim yapmaktır. Aynen Ezher dergisi editörü Üstad Ferid Vecdî'nin Allah'ın varlığını spiritizm deneyleri ile bulma hayallerinde olduğu gibi. Bu durumda filozof Kant, bizim görmediğimiz gibi mümkün görmemektedir.

Kant'ın o sözünü bu izah dışında kabul etmeyiz. Tabiat ötesi ilmi, ilim saymamak nasıl olur da doğru kabul edilir. Hâlbuki ilmler (bilgi) içinde ondan daha kuvvetli şekilde sabit bir mesele bulunmayan Allah'ın varlığı meselesi bu bilimin içinde-

dir.[142] Descartes'ın bu konudaki sözünü işitmişsin: "Allah'ın varlığı, nazari hendesi (geometri) önermelerden daha yakinidir (kesindir)." Leibniz'in sözünü de: "Allah olmasaydı, Hendese tesis olmazdı." Evet, Batıda da Allah'ın hakikati (gerçekliğin) bahsini ilahiyat felsefesine karıştırma bidati vardır. Bu karıştırma ile ilahiyat felsefesinin ilmi (bilimsel) kıymetini açık şekilde düşürme vardır. Çünkü hakikati hakkında konuşmak ne yakin ne de şibhi yakin (yakine yakin) üzerine kuruludur. Sonra orada bir bidat veya daha doğru ifade ile yanlış bakış açısı daha vardır. O da bir şeyin hakikatini bilmemenin tam olarak birbirinden ayırt edilmemesidir. Hakikati meçhul olan onların nazarında varlığı meçhul olandan kâfi şekilde ayırt edilemez. Delili, Spencer'ın "bilinmezi" ikrarı Allah'ın varlığını ikrar olmuştur. Bununla beraber Batılı bilginlerden birden çoğunun bakışı bu ikrarı garipsemekten uzak değildir. Spencer'ın kendisi de bu tabiri ikrarında vukuu bulan garipliği tasdik eder mahiyette tercih etmiştir. Bu sözümün manası, ikrar sahibi olandan ve başkalarından her biri hakikati meçhul olanın varlığından duydukları şaşkınlığı saklamamışlardır. Onları tabiat ötesini bilim saymaktan engelleyen sebeplerden biri de herhalde budur.

Konumuza dönelim: Yunan felsefesi başlangıç döneminde lâşuuri bir ikaniydi (dogmatik) İyonlular, Pitagoristler, Eleatlar, Ampedrokles, Demokritos ve Analsagaras bunların hepsi tabiatın izahı ile uğramışlardır. Buna dair bilgi sebeplerimiz (yollarımız) hakkında herhangi bir şüphe duymamışlardır. Ancak belli bir zaman geçtikten sonra akli marifeti (akla dayalı bilgiyi) hissi (duyusal) marifetin (bilginin) paydaşı (ortağı) yapmaya başladılar. Neticesinde zihni çalışmalar, hasselerimizin (duyularımızın) şahit oldukları ile çelişen ve idrakin asli kaynakları ile mücerret mahsulleri (sonuçları) arasında kalan hususlarda söz söylemeyi icap ettiren neticelere ulaşıyordu. Heraklaitos, Parmenides, Ampedokles, Demokritos ve Anaksagoras duyularımızın yanılmazlığını inkârda birleşiyorlardı. Şaşırtıcı olan bu filozofların iykâniliğinin (dogmatizminin), hissi (duyusal) bilginin bu felsefenin hareket noktası ve mevcudiyetinin şartı olmasını gerektiren tabii (fiziki) bir dogmatizm olmasıydı. Onlarda akli bilgiden maksat, akli evveliyatlar (aklın ilk prensipleri) değildi. Bilakis duyularımızla aldıklarımız üzerindeki ruh çalışmalarıdır. Binaenaleyh duyuların doğruluğunu inkâr etmekle beraber hiss duyusal bilgiyi felsefenin hareket noktasının başlangıcı olarak almak tabii ki tenakuzdu (çelişkiydi). İşte bir filozofun felsefesinin ihtiva ettiği kendiyle olan tenakuz, filozofların görüşlerinin birbirleriyle ihtilafından meydana gelen tenakuz sonra Hüsbanicilerin (şüphecilerin, Sofistlerin) en

142 Ayrıca bu bilim içinde "bilgi (marifet)" bahsi de vardır. O olmadan hiçbir şeyi bilmek, hatta deneysel bilgi dahi söz konusu değildir. Tabiat ötesi ilim inkâr edilecek olursa, inkârcıların elindeki tek ilim olan tabii ilim de çöker. Nihai durakları aynen Kant'ın olduğu gibi Lâedrici Hüsbanicilik olur. Bunu daha geniş olarak öğreneceksin.

eski delili olan insanların görüşlerinin (fikirlerinin) tenakuz ve çatışması, Hüsbaniciliğin ortaya çıkmasını ve iykanilik (dogmatizm) ile çatışmasını getirmiştir. Bu felsefenin en eski öncülerinden olan Protagoras şöyle diyordu: "Eşya (şeyler) her insan için kendisine tecelli edenden ibarettir. Bunlar onun hususi haleti olarak alındıklarından, insana tecelli etmesi zorunlu olan şekil nasıl ise o şekilde tecelli ederler. Dolayısıyla insan, mevcut olsun ya da olmasın her şeyin ölçüsüdür.

Paul Janet diyor ki: "İlk Hüsbaniciler, iykanilere hücum ettikleri silahlarını, onların görüşlerinden ve görüşlerinde bulunan çelişkilerden almış olduklarından dolayı bundan tenakuz prensibini çıkardılar: Her ne kadar bu prensibin şekillendirilmesi ve düstur hâlinde kalıplaşması Aristo dönemine kalmış olsa da... Hüsbaniciliğin tenakuz prensibinin keşfindeki ve daha sonra gelecek filozofları mesleklerinde faydalı ve netice veren bir hâle getirmek için dikkatli ve sağlam bilgiye dayanmaya itmekteki hizmetini ihtiva eden bu sınıra kadar Hüsbaniciliğin varlığında bir hikmet ve isabet mevcut idi. Ancak bu felsefenin hatası ve bozulması, yakine ulaşmanın imkânsız olduğu neticesini çıkarması ile olmuştur.

Yani, Hüsbaniciler (sofistler) filozofların birbirleriyle çelişen ve birbirini yıkan görüşlerinde vukuu bulan tenakuz ve ihtilafa itiraz etmekte haklıydılar. Ancak bundan o görüşlerden ve farklı mesleklerden (anlayışlardan) hiç biri hakka (doğruya) isabet etmiş değildir neticesini çıkarma hakları yoktur. Yoksa birbiriyle çelişen ihtilaf ile bu görüşlere itirazda haklı olmamaları gerekirdi. Bilakis hepsi, beraberinde başkasını nakzedecek (çürütecek) kuvvet (güçlü delil) bulunmayanın doğruya isabet etmemesinde eşit olurlardı.

Hüsbanicilikten yakine ulaşmanın imkânsız olduğunu çıkardılar. Bu sefer her yerde hatta tenakuzun imkânsız olduğunda dahi şüphe ettiler. Böyle olunca ilk başta Hüsbanilerin elinde alet görevi gören husus -ki bu da tenakuzdur- Hüsbanilerin hasımlarının elinde kendi kendini yıkan bir silah oldu.[143]

143 Şaşkınlık verici hususlardan biri, eski Yunan Hüsbaniciliği (sofistailiği) üzerinden farklı farklı yenileme ve yok etme evreleri geçtikten sonra döndü e Batı felsefesinde son Hüsbaniciliğin kurucusu Hume'un ve ondan sonra gelen -ileride muttali olacağın üzere- tenkitlerinde ondan uzaklaşmayan, bilakis ulaştığı şöhret ile Hume'un şöhretini arttıran Kant'ın eliyle tekrar revaç buldu. Bunlardan sonra Hegel geldi ve zıtların bir arada bulunabileceğini sarahaten söyledi. (bkz. Modern Felsefenin Serüveni, Ahmet Emin Bey) Bunun manası Hüsbaniciliği kökünden yıkan etkeni (prensibi) yıkıp onu yıkanı -yani tenakuz prensibini- öldürme sayesinde bir daha ölmeyecek şekilde yeniden hayat vermekti. Batı felsefesi üç kutbu -Hume, Kant ve Hegel- sayesinde Hüsbanicilik uçurumunda son bulmuştur. Hâlbuki Yunan felsefesi üç kutbu-Sokrat,Eflatun ve Aristo- sayesinde bu uçuruma yuvarlanmaktan korunmuştur.

Bu ilk Hüsbaniciliğin yok edilmesi Yunan felsefesinde şöhret ve mümtaz bir makamı haiz üç kutup sayesinde olmuştu: Sokrat, Eflatun, Aristo. Özellikle de Sokrat. Hüsbanicileri, "tenakuz prensibi" ile yani onların silahlarını onlara yönelterek hezimete uğratmıştır. Bu kutupları (direkleri) İkâniye metoduna sevk eden Hüsbanicilerin sahip olmadığı ruhani (manevi) kuvvetleri idi. Onlar akıllarına itimat ediyor ve akli istidlalin sadukiliğine (doğruluğuna, kesinliğin) inanıyorlardı. Hak şudur ki yakini bulmak, yakine ulaşmak ona inanmaya tabidir. Bu da Hüsbaniciliğe karşı mücadele etmek isteyen herkesin ulaşacağı sınırdır.

Aristo şöyle diyordu: "Hüsbanicinin ruhu, hiçbir şeyde karar kılmaz ve söylediğine bir anda hem inanır hem inanmazsa böyle bir insan nebattan ne ile ayırt edilir." Aristo'nun bu sözü, kendisinden yirmi asır sonra gelecek Spinoza'nın, "Hüsbanicinin yapacağı tek şey, susmaktır" sözünden daha etkin daha beliğ bir ifadedir.

Üç kutuptan sonra gelen Revakiyye filozofları (stoacılar) onlar gibi ikâni idiler. Diyorlardı ki: "Hissi (duyu yoluyla) müşahede (bilmek) sadece (mahza) kabil (edilgen) değildir. O harici aynın (maddenin, objenin) nefis üzerinde yaptığı intibaın (etkilenmenin) arkasından gelir ve ondan meseli (modeli) hariçteki ayna (objeye) bağlarken duyduğu izan ve muvafakat ile ayrılır. Kendisi ile beraber izanın hak olacağı temessül (modelleme) ile bunu hak etmeyeni birbirinden ayıran nedir, diye sorulacak olursa cevabı: Ayrıt eden temessülün bizzat kendisidir. Binaenaleyh sadık temessüller, kendilerini bize kendisine boyun eğmeye mecbur edecek bir kuvvet ile arz eder ki onu kabulden imtinaya gücümüz yetmez. Bunlar vakıaya mutabıktırlar ve bir aynı (objeyi) diğerlerinden ayırt etmeye kabil yapan hususi keyfiyetler ifade ederler.

Vakıa Revakiyye bilahare Leibniz'in yapacağı gibi tabiatta birbirine mümasil (tam benzer) iki şeyin bulunmadığını iddia eder ve bundan şu neticeye varırlar: Her şeyin herhalde sadık ve hakikatini cami bir temessülü vardır ki, hakimin izan mevzuu başka bir şey değil yalnız bu temessül olur. Bu temessül (model) de belirliliği meydana getiren intiba ve sarsıntı (çarpılma) ile tanınır. Ki bu sarsmanın mikyası (ölçüsünü) batını kuvvetin güç yetirmesi ve şühudu (müşahedeyi) icra eden nefsin inbisatı (açıklığı, kabullenirliği) dir. İşte bu veçhile intibaa maruz olan nefsin faaliyetten (pasiflikten, edilgenlikten) mahsus faaliyetine intikal ediyoruz ki nefis, şahit olduğu aynı (objeyi) bu faaliyet (etkenlik, aktiflik) ile idrak eder.

Revakiyye anlayışının "bilgi nazariyesini" bu şekildeki izahına bakıldığında hakikat olmanın kaynağı kanaat kuvvetidir. Bu kuvvet, asaleten harici müşahedeye taalluk ettiği gibi yine asaleten zihnin düşünme çabası olmaksızın mürsel (serbest) faa-

liyeti vasıtası ile bu müşahedelerden çıkardığı külli tasavvurata da taalluk eder. Buna göre onların nezdinde hakikatin ölçüsünü, baygın hayal (Fantasia katelepsis) ve müşterek his (Prolepsis) dir. Usule uyarak teşekkül eden külli tasavvurlara gelince bunların sıhhatini burhan-ı ilmi (bilimsel delil) ile ispat ederler. İspatından sonra ise bunların yakin derecesini müşahadatın ifade ettiği yakinden yüksek telakki ederler.

Metalib ve Mezahib'in müellifi mahsusata ve cismaniyata ma'kulattan daha çok önem veren Revakiyenin bu noktada tenakuza düştüğü kanaatindedir. Arkasından mütercim allame ona cevap verip Revakiyeye yönelttiği itirazı def eder. Ben de burada nakletmeye lüzum görmediğim bu defe muvafakat ediyorum. Ek olarak da şunu diyorum. Revakiyenin burhan ile sabit olan akli yakini hissi (duyusal) yakine tercih etmeleri -kendileri maddeci olmalarına rağmen- aynısını Descartes'ın ve Leibniz gibi onun ekolünün öğrencilerinin felsefesinde, hatta Kant'ın felsefesinde gördüğümüz, akli yakin hissi yakinden daha üst bir mertebededir şeklindeki prensibe temel ve Revakiyenin de dakik bir bakış açısına sahip olduklarına delil olarak alınmaya pek münasiptir.

Bu böylesi... Metalib ve Mezahib'in müellifi Fransız bilgin Paul için evla olan, itirazını, "akli külli tasavvurların hissi müşahedelerden hem çıkarılmış hem de bunlar üzerine bina edilmiş" olması hususuna bina etmeliydi. Bir şey üzerine bina edilenin, bina edildiği (kendisine temel olan) şeyden daha kuvvetli olması makul değildir. Ancak aksi tabi ki makuldür. Çünkü temeldeki her zaaf mutlaka üzerinde bina edilene sirayet edecektir. Bu itiraza da onların maksadını, külli tasavvurların kendisine sirayet eden ve tasavvurların kuvveti ve zaafta üzerine bina edildiği hissi müşahadattan sarfınazar ederek kendi içinde daha kuvvetli olmasına yorumlayarak cevap verilebilir. Külli tasavvur, harici müşahedenin arkasından gelen zihnin ikinci bir hareketidir (eylemidir). Bu eylemin zihinde müşahededen daha güçlü ve temin altında olmasına bir mani yoktur. Şu manada; eğer müşahede edilen şey hakikat ise o külli tasavvurun da hakikat olduğunda şüphe yoktur. Bundaki sır, ikinci eylemin sıhhati kesin bir sistemi olan mahza zihin eylemi olmasıdır. İşte bu sır ile bu kitapta sürekli haykırdığımız "akli delil, deneysel delilden daha kuvvetlidir" hususu tecelli etmektedir. Sağlıklı akıl (aklıselim) şüphe olmayan ve tartışma kaldırmayan kuvvetli hükmünü bu derece bir kuvvete sahip olmayan bir şey üzerine bina edebilir. Örneğin mantıki kıyas madde ve suretten oluşur. Maddesi suğra ve Kübra olan iki önermesidir. Sureti ise mantıki sistem (formül) şeklinde tertip edilmeleridir. Bazen maddesi yani iki önermesinden biri yahut her ikisi sıhhaten kesin olmayabilir. Ancak buradaki zayıflık aklın ve mantığın teminatı kapsamında olan suretin kuvvetin

ve kesinliğine aykırı olmaz. Hâlbuki suret madde üzerine kuruludur. Binaenaleyh denilir ki: Şayet bu iki mukaddime müsellem iseler bu neticenin sahih olduğunda şüphe yoktur. Çünkü kıyasın sureti tamamdır ve mantık sistemine (formülüne) muvafıktır. Bu sebeple "mantık-i kıyası" şöyle tarif ettiler: Teslim (doğruluğu kabul) edilmesi hâlinde lizatihi başka bir sözün lazım geleceği sözlerden telif edilmiş sözdür. Mukaddimelerde tereddüdü olan zihin, bunlar, akli nizam üzerine tesis edilmiş mantığın kefaletinde olmayan kıyasın maddesini oluşturdukları için -bu mukaddimeler sahih oldukları takdirde- o önermelerden intikal ederek neticenin doğruluğunda tereddüt etmez. Hatta çoğu zaman mukaddimelerin sıhhati zaruri değil tabii olur bununla beraber suret zaruri olur. İşte Mantığın Hendese (geometri) bilimi gibi zaruri olmasını sağlayan budur. Bunu iyi bil ve sakın ola, sûri mantığı hafife alan cahillerden olma. Çünkü mantık ilminin yüceliğinin temeli budur (sûri olmasıdır). Mantığın teminatı altında olan kıyasın suretinin sıhhati kesin olduğu gibi mantık ilminin kendisi de doğruluğu kesindir. Çünkü o da aklın teminatı altındadır. Bunu da iyice bil! İnsanı insan, bilimi de bilim yapan aklın değerini takdir etmekte kusur işleme, hata etme!

Konumuza dönelim: Evet Revakiyenin felsefesinde önemli bir zaaf tarafı vardır. O da onların aşırı maddeci olmalarıdır. Bu anlayışlarını da -beyan ettiğimiz gibi- felsefelerini ihtiva ettiği dakik fikirlere karıştırmışlardır. İşte bu karıştırma ile Eflatun ve Sokrat'ın layık olduğu makama çıkarmış oldukları tabiat ötesi ruh (anlayış)ta inhitat (düşme, alçalma) meydana geldi. Öyle ki ikisine göre Allah, âlemin üstünde (yüce) ve tabiattan ötedir, yüksektir. Tabiat ötesine taalluk eden felsefeleri de maddeci felsefeden tamamen müstakil idi. Buna karşın Revakiyenin felsefesinde tabiat ötesi tabiata racidir (döner). Onların ilahı Aristo'nun ilahı gibi hareket etmeyen hareket ettiren bir ilah değildir. Yine onların nezdinde cisim olmayan hakiki bir şey de yoktur. Binaenaleyh duyulardan başka yolla bilinecek hiçbir şey yoktur. Hatta onlara göre "Allah" dahi ateşvaridir[144] ve tabiatla iç içedir. Bilakis o, tabiatın kendisi ve âleme yayılmış ve cüziyatından her bir cüze sirayet etmiş bir ruhtur. Onların mezhebi maddeci ittihadiye mezhebidir. Hatta eşyayı birbirinden ayırt eden muayyenlikler (özellikler) dahi cisimdir. Ahlâki keyfiyetler, fazilet hasletleri, rezalet hasletleri... Bunların hepsi aynı şekilde cismani varlıklardır. Gerçek olan her şey cismanidir.

Batılı filozoflar, eskileri -yenileri, Allah'a iman edenleri, inkârcı olanları... Hepsi görüşlerinin çoğunu Yunan filozoflarından almışlardır. Hüsbanicilikleri (Şüphecilikleri, Sofistailikleri) onların Hüsbaniciliğinden, ikânikleri de onların Epikürcü Revakiyye ikâniliğinden almadır. Bizim kelâm âlimlerimiz de felsefelerini Hüsbanicili-

144 Ancak bu ateş yakıcı özelliği olan kesif değil etervâri latif bir ateştir.

ğin çamuruna, Revakiyenin cismaniyetine (cisimciliğine)[145] bulaşmadan onlardan almışlardır. Çünkü Allah'u Teâlâ cisim olsaydı cüz'lere ayrılmaya kabil boyutları olurdu. Buna bağlı olarak da (varlığı) cüzlerine muhtaç olurdu.

Yunan Felsefesine Dönelim: Daha sonra Revakiyenin ardından ikinci defa Hüsbanicilik hastalığına düştüler. Pyrrhon, ondan bir asır sonra gelen Arseileas, iki asır sonra gelen Karneddes o dönemin en meşhur Hüsbanicileri olmuşlardı. Nitekim Paul Janet bu dönem hakkında şöyle demektedir: Felsefi akımların hepsi Hüsbaniliğe varıyordu. Hatta Hüsbaniliğe muarız olanlar bile tedribi (Emprizm, tecrübeye dayalı) anlayışları ile onu destekliyorlardı. Nitekim buna daha önce dikkat çekmiştik.

Arseileas, Revakiyenin Hüsbaniliğe yönelik "lâedrilik (Agnostisizm) hayat imkânını ortadan kaldırır" itirazına şöyle cevap veriyordu: "Ameli hayatın yegâne kaidesi şibhi hakikat (hakikate benzerlik, uraisemblance)dir. Nitekim bugün Batılılar da deli Hegel'in liderliğinde felsefeleri iflas ettikten sonra aynı şeyi söylemeye başladılar. Bunlar yenilerini onların (Yunanlıların) eskilerinden ödünç almışlar. Bu bölümün yani Allah'ın varlığının delillendirilmesi bölümünün girişinde reddiyeleri verilmişti. Arseileas'ın Revakiyenin itirazına yönelik cevabına karşı cevabım: Hakikate benzerlik (şibhi hakikat) dünyadaki ameli hayata kâfi geliyor olacaksa da her türlü şaibe ve şüpheden arınık hak ve hakikat akidesi (inancı) üzerine bina edilen ebedi ahiret hayatına kâfi gelmeyecektir. Aynı şekilde hakkın, hakikatin özüne ulaşmak isteyenlere de hakikat benzerine ulaşmak yeterli gelmeyecektir. Allah'u Teâlâ da insanda aklı Descartes'ın dediği gibi hakikati anlasın, kavrasın diye yaratmıştır.

Bu hakikate benzerlik(maisembalance) anlayışı da sofistailerin "hüsban"a yani "yakin" ve "şek"kin karşıtı olan "zann"a nispet edilen "Hüsbanilik" ismine en muvafık olan en orta mezhebidir (akımıdır). Bu mezhep ihtimalcilik (Propalisme) olarak da isimlendirilir. Eski Hüsbaniliğin üstadı-ı azamı sayılan Kanedeias bu anlayışı teyit ediyor ve derece ve şartlarını anlatıyordu. Şöyle diyordu: "Haktan batıla intikal en ziyade gayri mahsus (duyusal olmayan) derecelerle vaki olur. Bundan dolayı aralarındaki farkı idrak edemeyiz. Hâkim de hiçbir hüküm vermez. İlmin imkânsızlığına dahi... Ki bu Hüsbanilerin mezhebinin temelidir.[146] Bir de deneyler silsilesi son-

145 Burada geçmiş mücessime fırkası ve daha sonra ortaya çıkan İbni Teymiye ve İbn'ul-kayyım'ın izinden giden cahiller muteber değildir.

146 Muhtemelen onlar "ilm"i zıddı ihtimal dâhilinde olmayan zaruri yakin manasında kullanıyorlardı. Nitekim âlimlerimiz de bu manada kullanırlar. Bugün ise Batılıların ve bizden onları taklit edenlerin örfünde ilim, güçlendirmek maksadıyla ne kadar deney üzerine bina etseler de asla bu derecedeki bir kuvvete sahip değildir. İlmin mertebesindeki bu düşüş ile -Hegel'in liderliğinde tamamen sarılmadan

suz olduğu için... Dolayısıyla düşünme ve deney üzerinde devamlılık ile yaklaşmak ne kadar mümkün ise yakine ulaşmak mümkün değildir. Araştırma ve inceleme alanındaki ilerleme nispetinde şibhi-i hakikat (hakikat benzerliği) derecelerinde terakki hâsıl olur. Hakikate benzerlikten daha çok benzerliğe intikal meydana gelir.

Hakikate benzeyiş ikâniliğe dönüşte bir adımdı. Bu akımdan da hakikatin münferiden bir meslekte bulunmadığı görüşünde olan ve hakikatle ilgili tenkit sayesinde mesleklerin (anlayışların) mecmuundan (toplamından) bir hakikat çıkarmayı umut eden Telifçi (Telfikiye) ikânilik doğdu. Diyordu ki: İnsan, vicdanında vasıtasız olarak ortaya çıkan bütün ilmi araştırma ve incelemelerden önce kendisine "yakin" olarak görünen şeye tutunabilir, bunu benimseyebilir. Bunu tesis eden de Antiochus olmuştur. Hüsbaniyeyi kendi kendini çürütüyor diyerek reddetmiştir. Çünkü hem istidlal ile iştigal ediyor sonra yanlış ile doğru arasındaki farkı inkâr ediyor.

Daha sonra Hüsbaniye Hz. İsa'nın miladının ilk iki asrında Yeni Hüsbaniler (şüpheciler) adındaki zatlar eliyle tekrar ortaya çıktı. Bu zatlar, Batlamios, Enesdemos, Agrippa, Sextus Empricus ve De Varen'dir. Bunlar önceki filozofların özellikle de Karneidas'ın delillerini toplayıp düzenleyip, tafsilatlandırdılar. Örnek olarak Enesidemos, şüpheye yol açan sebepleri on lakap adı altında toplamıştır. On sebebin dördü nefis, altısı ise ayn (obje) ile alakalıdır. Bunların çoğunu ise hissi (duyusal) bilgi üzerinde geçerli görür. Agrippa ise onu beş sebebe indirmiştir. Bunların beşincisi, akli tasavvurlar ancak hissi (duyusal) müşahedeler, müşahedeler de ancak tasavvurlar yardım ile ispat olunur. Bu ise devirdir.

Nihayetinde Yeni Hüsbanilerin sonuncusu olan Sextus Empricus kendisinden önce gelenlerin çalışmalarını özetledi. Diyordu ki: "Hakikat olma (gerçeklik) kararı insana aittir" diyen kaziyesi (önermesi) bile iddia olunamaz. Çünkü bu karar kime at olacak, bin insana mı yoksa bütün insanlara mı? Peki, insan, bu karara hangi kuvvet ile alacak? Eğer duyu (his) kuvveti ile ise... Bilelim ki bu kuvvet insandan insana hatta bir insanda vakitten vakte daima farklılık gösterir. Bu bir tarafa duyular bile yalnız nefsi hâllerimizi gösterir, eşyanın tabiatına dair hüküm vermemize ise müsait değildir. Yok, eğer akıl kuvveti ile ise... Aklı bâtın (içimizdeki akıl) insanın dışına nasıl ulaşacak? Paul Janet diyor ki: Bu son delil, Kant'ın koyduğu "insan ruhunun makulâtının (söylediklerinin) ayniliğini (objektifliğini) hangi delil ispat eder" intikadi meselesine bir hissi mukaddem (önce gelmiş bir his) gibidir. Sextus Empricus yine şöyle demektedir: "Delalet eden, delalet edici olması açısından medlul (delalet edilen) olmadan anlaşılamaz. Çünkü her biri diğerine muhtaçtır. Buna bağlı olarak

önce- Hüsbaniliğe yaklaşmışlardı.

"delalet eden" şey yoluyla öğrenmeye çalıştığımız hususu yani medlulü delalet edeni bildiğimiz esnada bilmiş olmamızı icap ettirir. Bu durumda "delalet eden" e ihtiyaç kalmamış olur. Eğer delalet eden medlulünden evvel gelmiyorsa o zaman şuun (hal, durumlar) cevhere intikal nasıl gerçekleşecek? Buna bağlı olarak şüunat (hâller) bize, öncesinden kendileri ile birebir bir zamanda ve tıpkı kendileri tarzında malum olmayan hiçbir şeyi öğretmezler. İllet ve malul de aynı şekilde mütezayiftir (biri olmadan diğeri olmaz, tasavvur edilemez). Dolayısıyla zihinde ve varlıkla birbirleriyle beraber olurlar. Ne öncesi ne de sonrası. Hâl böyleyken o zaman bunun illet şunun malul olduğu -aksi ihtimal de mevcutken- nasıl bilinir? Ayrıca mebde-i kabil (edilgen), mebde-i fail (etken) ile aynı anda bulunuyorsa ve ondan sonraya kalmıyorsa illeti, malulün bulunduğunda malulün bulunduğu, yok olduğunda ise malulün yok olduğu şeydir, diye tarif etmek mümkün olmaz. Bu durumda illetin malulün illeti olduğu kadar, makul de illetin illeti olur.

Bu münakaşaların bazılarında bana göre birtakım mülahazalar vardır. Ancak anlatıp sözü uzatmayacağım. Çünkü Hüsbaniyenin tenkidi sadedinde değilim. Burada maksat eski tarihi seyrine icmali bir göz atmaktır ki şu an Batıda mevcut olan konumuna ulaşalım. Özellikle de Kant'ın felsefesi üzerindeki etkisine vakıf olalım.

Hüsbaniliğin eski felsefenin sön sözü olması icap ederdi. Hakikat ne hariçte hakikate taallukun kendisi ne de bizatihi düşünülmesidir ki, hakikatten vazgeçmek lazım gelsin. Ancak şu kabul edilirse "hakikat bize ezeli kaynağından -yani Allah- tarafından bildirildi o zaman durum farklı olurdu.

İskendireyeli Plotin medresesine (ekolüne) mensup Yeni Eflatunculaın kabul etmiş olduğu son çözümün izah yönü budur. Hüsbaniyenin de esas alıp zaruri saydığı çözümdür. Çünkü hakikati zihinden öte ve üstte bir ilham ile aramak için zihnin kesinliğinden ümit kesmek gerekiyordu.

Ancak ilk mesele şu: Yakin, nasıl olur da ispata muhtaç olan Allah'ı bilme üzerine bina edilir? Platin'in nazariyesi bu sorunun cevabıdır. O da, Allah bizim içimizdedir. Hakikatte bizondan gayrı (başka) değiliz. Felsefenin bütün vazifesi vicdanımıza lâhut (ilahî) ile samimi bağ kurma lezzetini vermek, bizi hakiki varlığımıza döndürmek ve bize ulvi vahdette boğduracak fenaya ulaşma imkânı vermektir.

2. Eflatun'un anlayışı evveli (ilk) yakine yani vasıtasız yakine müracaat etmektir. Aynen Telifçi İkâniye gibi! Şu var ki onlar, "Harice dair yakini ilim (bilgi) kalbin kendi üzerindeki teemmülünden (düşünüşünden) nasıl doğar?" sualine cevap ver-

miyorlardı. Plotin'in mezhebinde ise bu müşkül şöyle çözülüyordu: Kalbin son haddinde kendi üzerindeki teemmülün manası, her varlığın ve her hakikatin kaynağı olan en yüce mebde (başlangıç) ile ittihat etmesidir.

Diyor ki: "Burhan'ın kıymeti ancak delillendirilmeyen prensipler sayesinde olduğunu Aristo pekâlâ anlamış idi. Bizim nazar yoluyla hakikati bulmamız, zaten o hakikate malik olmamızdandır. Dolayısıyla yakinin başlangıcı kendi benliğimizden sıyrılmak ve Allah ile birleşmektir. Bu olmasaydı bilgiyi daima, kesintisiz olarak tehdit eden ve yakine mani olan kalp-ayn (obje), zihin-hariç, idrak varlık ikiliği devam ederdi. Benliğimizden sıyrılmak ise ilim ve fazilet ile nefsi terbiye etmek ile hâsıl olur. Bu izaha göre ikân (yakine ulaşmak) bazı seçkin nefislere mahsus semavî bir lütuftur.

Derim ki: Bu kelamın son bölümünün güzelliğinde şüphe yoktur. Ancak şu da var ki, filozofların da kesin bilgi bahsindeki hâllerinin de acayip olduğunda şüphe yoktur. Öyle ki yakine ulaşmak için duyular vasıtası olsun, akli istidlal vasıtası ile olsun, hangi vasıta ile yol bulacak olurlarsa mutlaka Hüsbaniler şüphelendirici itirazları ile o yolu kesmişlerdir. Nihayetinde 2. Eflatun bilgi ve yakine ulaşma imkânı bulması için nefis ve Allah'ın ittihadını söylemek zorunda kalmıştır. Şaşırtıcı değil mi? Filozoflar için herhangi bir şeyi kesin bilgi ile bilmek imkânsızdır ancak bu bilgiyi tahsil için Allah ile bir olmak imkânsız değil.

Bana göre bu, hiçbir şey bilmeyen, külliyen aciz olan insandan ilahlaşmış yani her şeyi bilen Allah ile bir olmuş insana ölçüsüz bir sıçrayıştır. İki hâl arasında vasat bir durum yok mu?

Bilgi meselesinde şaşkın kalmakta Yunan filozofları yahut daha doğru ve daha genel ifadeyle Doğulu eski filozoflar yalnız değiller. Bilakis Batılılar da onun hakkında şaşkındırlar. Görmez misin ne diyorlar: İnsan, şüunu bilir ancak şuun sahibi hatta varlığını bile bilmez. O, âlemin varlığını zihnin haricinde bilmez ve hatta zihin haricinde -ruhen ve bedenen- kendi varlığını dahi bilemez. Çünkü bunlardan her biri "şüun"dan değil şuun sahiplerindendir. Eğer bilebilseydi bunları zihniyle vasıtasız yahut duyular vasıtasıyla bilirdi. Hâlbuki zihin kendine mahsus sınırından dışarı bir adım bile atamaz. Hariçteki ayan (aynlar, objeler) ise zihin içine giremez. Malebranche'ın dediği şekilde "Cisimler (ecsâm) ne ruhumuzda amil (etkin) olabilir ne de ruhumuza temessül edebilir (ona dönüşebilir) bk. Metalib ve Mezahib s. 70. Dolayısıyla hariçteki ruh ve cisim (obje, ayn) ilelebet yabancı olarak kalırlar. Öyle ise ruh, ona dair bildiklerini nasıl bilecektir? Bundan dolayı bugün Batıda anlayışları hâkim olan Kant ve diğer düşünür filozoflar ve onlarla beraber psikoloji bi-

lim insanları şunu dediler: "Mahsûs (duyularla algılanan) harici âlem her birimizin zihninin kendi nefsinde kurmuş olduğundan başka bir şey değildir. İdrak olmasaydı âlem de yok olurdu." Hatta Taine şöyle der: "İdrak bir birsamdır (halüsinasyon). Ancak doğru bir birsam (halüsinasyon)" bkz. Durus er-Ruhiyyat E. Rabo.

Bana göre bu nazariyeler asıl halüsinasyondur fakat yalancı bir halüsinasyon. Hatanın temeli ise bu nazariye sahipleri insandaki bilgi (bilme) keyfiyetini tabii bir metot üzerine izah etmeyi bağlayıcı gördüler. İnkârcı materyalistler dediler ki: Beyin aletvari bir uzuvdur. Karaciğerin safrayı, böbreklerin idrarı ifraz ettiği (çıkardığı) gibi fikirleri (dışarı) salar. Eylemleri de mekanik eylemlerdir, mekanik kuvvetin üstünde bir kuvvete sahip değildir. Onlar zihin değerini esfeli safiline indiriyorlar. Buna karşın İskenderiyeli Plotin(in (Plotinas) ekolünde idrak mertebesi ilahi bir mertebe sayılır, insan da Allah ile ittihad etmeden (birleşmeden) bu mertebeye eremez. Bu görüşün taşıdığı aşırılıkla beraber, bundan akıl ile din arasında kâmil bir bağ olduğu aşikâr olarak anlaşılır! Artık Şeyh M. Abdul'la münazarasında aklın dinden uzaklaştırılması gerektiğini söyleyen Üstad Farah Antun benzerleri bu anlayıştan ibret alsınlar.

Vasat olan hak ise idrak mertebesi, tabi mertebelerin ötesinde yüce bir mertebedir. Bununla beraber Allah'u Teâlâ insanı çamurdan yahut basit bir sudan yaratmaya ve ulûhiyet makamına çıkarmadan kendi ile birleştirmeden idrak ve ikân (yakine ulaşmak) kabiliyetinde kılmaya kadirdir. Allah'u Teâlâ tarafından akıl ile şereflendirilen insanın makamı yeryüzünde Allah hilafeti makamıdır. Yoksa kulları olan mahlûkatından hiçbirinin kendisiyle ortaklığı kabul etmediği Allah'ın makamı değil, kendi aralarında birbirlerine karşı ne kadar meziyetli, üstün olurlarsa olsunlar.

2. Eflatun lakabını alan İskenderiyeli Plotin'den önce Yunanların büyük hakîmi (filozofu) Sokrat şöyle demişti: "İnsanda kendisine aklın bahşedildiği makam itibariyle lahuttan bir nasıp vardır."

Plotin'in anlayışında çok aşırılık, Sokrat'ın sözünde de buna benzer bir şey bulunsa da, büyük akıl sahibinin aklı büyük görmesinde inkârcı materyalistler ve akli delilleri hafife alan onların mukallidi müslümanlar gibi küçük akıllıların ise aklı küçümsemelerinde şaşırtıcı bir şey yoktur. Şüphe yok ki onları akıllı olmayan tabiat ile uyumlu olmayan aklın ehemmiyetini inkâr etmeye sevk eden etken tabiatın üstünde (olan) Allah'ın varlığını inkâr etmeleridir. Yazıklar olsun şu taifeye ki; anlayışları (mezhepleri) aklın, akıl ehli arasında büyük olan ehemmiyetini düşürme çabasına girmeye zorlasın. Bu ise kendi kendilerinin ehemmiyetini düşürmede onlar için kâfi olsun. Sokrat'un şu sözüne de bir bak:

"İnsanların ekserisi soğuğu, sıcağı ve bu kabilden olan sair eserleri meydana getiren maddi illetleri bütün eşyanın hakiki illetleri diye düşünürler. Hâlbuki maddi illetlerin akıl ve idrakinin bulunma imkânı yoktur. Öyleyse akıl ve idraki sevenler her şeyden evvel ileli müdrike (idrak eden illetleri) aramalıdırlar." bkz. Metalib ve Mezahib s. 195

Hak söz şudur ki: İnsan aklı en büyük mevhibedir. Onunla mahsus olan insan diğer tabii mahlûklarla kıyaslandığı zaman Süreyya (Ülker) yıldızının seraya (toprağa) göre bulunduğu bir makamda bulunur. Ancak Allah'ın ilmi ile kıyaslandığında insanın idraki küçükten çok daha küçüktür. Allah'u Teâlâ kendisine benzeme kapısını kapatmakta müsamahası olmadığı için, yaratanın ilmine nispetle ilminin ve idrakinin küçüklüğüne en bariz alamet olarak Allah'ın ilmi karşısında en küçük şey olan idrakin idrak ederken (kavradığın kavrarken) bununla beraber kendisinde bu küçük idrakin, -yakin mertebesine ulaşmış olanı, ulaşmış olmayanı olsun- nasıl hâsıl olduğunu idrak edememesini, kılmıştır. İnsan için "yakin"e ulaşmayı çok görenler, ulaştığı seviye zan yahut şek seviyesi olsa da mutlak idraki hangi sebeple çok görmezler? Acaba onlar bunun nasıl olduğunu bildiler mi? Bunun böyle olması sanki insanı akıl ile temyiz edenden (Allah'tan) bu küçük idrakin insana nispetle en büyük şey olduğuna, Allah'ın izin ve iradesi ile hâsıl olduğuna, izni ve iradesi olduğunda zihnin yerinden çıkmaya, harici ayanı (objelerin) da zihnin içine girmeye ihtiyacı olmadığına dikkat çekmektir. Varsayılan, hayır vaki olan mahsusun (duyusalın) idraki zihindeki misaline değil hariçteki aynına taalluk eder.

Sonra mahsus eşyayı hisler (duyular) vasıtası ile idrak ve zihin haricindeki varlığına ikan (yakinen inanmak) bedihidir, izaha ve bedihiliğini talil etmeye (sebebini aramaya) ihtiyaç yoktur. Bizim, Kant'ın "insan ruhunun sözlerinin ayniliğini hangi delil ispat eder" sözüne cevabımız budur. Cevabın manası, ispata ihtiyaç yoktur. Bilakis delil ile ispatına imkân yoktur. Çünkü bedihidir, bedihi olanın da ispata ihtiyacı yoktur. Hatta bu mümkün de değildir. Buna teşebbüs, sabiti ispat kabilindendir.

Şu da var ki Kant'ın sorusunu aksedip (tersine çevirip) ona soruyorum: Görenin gözleriyle gördüğü ve gördüğünde şüphe etmediği, başkasıyla karıştırmadığı şeylerin onun nefsindeki temessülü şu manada, onun bu şeyleri görmesi, o şeylerin (kendisi) yerine ruhunun, onların (şeylerin) nefislerini görmesinden ibaret olduğunu hangi delil ispat eder? Asıl ispata muhtaç olan budur. Kant'ın ispat etmeye güç yetiremeyeceği işte budur. Descartes'ın hilafını ispat ettiği kadar. Der ki: "Bizim müşahede ettiğimiz cisimler hariçte mevcut olmasaydı Allah'ın bizi aldatmış olması icap ederdi. Çünkü içimizde varlıklarını tasdike mukavemet edemediğimiz meylimiz

vardır. Bize bu meyli veren de Allah'tır." Benzeri olarak şöyle denilir: "Gözlerimizle gördüğümüz esnada eşyanı aynını görüyor olmasaydık..."

"Gerçek gören, müdrik olan nefistir. Çünkü ihsas (duyum) bir idraktir. Nefis de saklandığı yerden çıkamaz ki harici âlemi görsen" şeklide söylediklerine gelince bu her zaman kendisinden vaki olmaya devam ederken nefsin bu görmeye imkânı olmayacağına delalet etmez. Bilakis ancak, bu ru'yeti (görmeyi) tabii usulle izah etmeye imkân olmadığına delalet eder. Şu da var ki bu söze karşı şunu diyoruz: Nefsin, eşyayı (objeleri) görme imkânı yok ise kendi nefsini farklı eşya adedince çeşitli suretlere girmiş olarak görmesine imkân var mıdır? Nefis ve hariç âlemleri arasındaki ulaşım yolu kapalı olduğu müddetçe eşyanın sureti nasıl onun içine girebilir? Hâlbuki bütün müşahedelerimiz bizleri, eşyayı gördüğümüzü ve zihnimizin haricinde mevcut olduğunu söylemeye itmektedir. Ancak bizi "bizler kendimizi özellikle eşyayı gördüğümüzde, görüyoruz. Dolayısıyla bizim bu eşyanın var olup olmadığına dair bilgimiz yoktur demeye iten tek bir şûhud (müşahede, görme) yoktur.

Doğrusu Batılı filozofların, günümüzde materyalist olmayanlarda yaygın ve geçerli olan "İnsan gördüğü zaman mahsus (duyusal) şeylerin ayanını (kendilerini) görmez. Bilakis gördüğü nefsinin temessülüdür." sözleri -ilerde incelemesi kitabımızda geleceği üzere- ileli gaiyeyi (gaye illetlerini) inkâr eden materyalistlerin "göz görmek için yapılmış bir alet (uzuv) değildir, onu eşyayı görmesi tevafuki olarak vakidir" sözlerinden daha az gariplikte değildir.

Daha önce demiştim ki: Nefsin duyular vasıtası ile mahsus şeyleri idraki ve hariçteki varlığına ikâni bedihidir, izah ve ispata ihtiyacı yoktur. Bu yakine de, bazı durumlarda duyularda yanılmanın vukuu bulması, insanların ihsâs (duyu) kuvvetinde ve keyfiyetinde farklı olması, halel getirmez. Akli burhanlara dayanan idrakler, nihai durumunun bedahete varması konusunda duyusal müşahedelere dayanan idrakler gibidir. Bu idraklerin iki türüyle beraber keyfiyetlerine gelince bunu izah etmeye yeltenen âlimler başarısızlığa mahkûmdurlar. Bu konuda ulemanın avâmın cahillerine idrake ulaşmaktan aciz olduklarını idrak etmek dışında bir meziyeti yoktur. Hatta aciz olduklarını idrak etmezlerse inceleme ve araştırmaları onları, cehli-basit mertebesinden cehli-mürekkep seviyesine düşmeye sürükleyecektir. Bedihileri inkâr edecek Hüsbaniyeyi ve benzeri olan mahsus âlem bizim onun varlığını idrakimiz[147] sayesinde mevcuttur, bizim idrakimiz olmasaydı onun bir varlığı olmazdı!" iddia edeceklerdir.

147 Onların keyfiyetini idrakte şaşkın düştükleri idrakleri mi?

Felsefe ve psikoloji alanında eser telif eden Batılı bilginler bu şekilde iddia etmektedirler. Sanki onlar insanların son ferdine kadar yok olmaları ile idrakin yok olmasıyla birlikte âlemin yok olduğunu deneyimlemişler. Hayır. Bilakis onlar bunu kendilerine itiraz edip hilafını iddia edenlere karşı deneyin imkânsızlığına güvenerek iddia etmektedirler. Ancak ben onlara diyorum ki: Eğer eşyanın (şeylerin) varlığı idrakimize tabi olsaydı idrak, icad (var etme) olurdu ve o da kendisinden önce gelen başka bir idrake muhtaç olurdu. Binaenaleyh bundan teselsül lazım gelirdi. Sonra diyorum ki: Dediğiniz doğru olsaydı insanın her şeyden önce yaratılmış, sonra kendisi de idraki ile gökleri ve yeri, insanlardan bildiği herkesi yaratmış olması gerekirdi. O zaman da insanın insandan önce var olması lazım gelirdi.

Konumuza... Yani miladi ikinci asırda Plotin ekolünün Hüsbaniye'den kurtulmak ve yakine ulaşmak için "vahdeti vücud"u görüşünü benimsemelerinden sonra filozofların tutumunu (konumunu) anlatmaya dönelim. Bundan sonra Saint Augustine, Saint Thomas ve Saint Anselemus gibi Hıristiyan Ortaçağ filozofları geldi. Yakin nazariyesine "iman"ı rükün olarak dâhil ettiler. Sanki onlar Hüsbaniye'den kurtulmak ve yakini tahsil etmek hususunda aklı yeterli gelmeyeceği kanaatine vardılar. Bununla beraber dini imanı akli imana bağlamaya çalışıyorlardı. Saint Augustine der ki: "İnsanın nefsini hakikate sahip olmadıkça rahat bırakmayan yakin ihtiyacı ile Hüsbanilik asla uyuşamaz. Sonra şüphe eden kimse idrak ediyor demektir. Binaenaleyh mevcut olur."[148] Yine şöyle diyordu: "İman ilme (bilgiye ulaşmaya) ilk adımdır. İmanın ilim olmadan mevcut olması mümkün ancak ilmin, iman olmadan mevcut olması mümkün değildir." Saint Anselemus da şunu der: "Anlamak için inanırım. Çünkü inanmazsam anlayamam." Saint Thomas da şöyle der: "İman ilahî davet gibi bir lütfun cereyanı ile mümkündür ve akıldan çok iradeye bağlıdır." Muhtemelen Descartes'in diğer bir sözünün kaynağı da budur.

Daha sonra ise iman ile akıl arasındaki mesafe (yarık) genişlerdi, bu da Hüsbaniliğin tekrar sahne almasına sebep oldu. Charron'un öğrencisi olan Montaigne gibi Hıristiyan filozoflar bunu, kâfir olan insanlar arasında dini yaymak için bir yol olarak kullandılar. Şu mülahaza ile bu insanlar aklın, acziyetinden kaynaklanan mağlubiyetinden sonra imana gelecekler, boyun eğeceklerdir. Neticede de Hüsbaniliğin davetçileri delalete sürükleyen önderler olmak yerine ıslahatçı hidayet rehberleri alacaklardır.

Nihayetinde Descartes geldi, akla kerametini iade etti, felsefede yeni bir dönem başlattı ve daha önce anlattığımız gibi Hüsbaniyeyi bitirdi.

148 Muhtemelen Descartes meşhur sözünü buradan almıştır.

Ondan sonra artık Batıda bir daha dirilmeyeceği sanılıyordu. Ancak bu zan boşa çıktı. Filozof David Hume bu felsefeyi (şüpheciliği) kendisinden önceki hâlinden çok daha vahim ve güçlü bir şekilde ortaya koydu. Din, dünya ve bugün Batılıların ve onların mukallidi olan Doğuluların örfünde daha ziyade hissi deneye dayalı modern maddi ilim hakkında kullanılan ilim (bilim) hakkındaki yakini kaldırdı. Ona nispet edilen Hüsbaniye de "Son Hüsbaniye (şüphecilik)" olarak bilinir.

Filozofların, Hüsbaniyeye cevap verirken en çok itimat ettikleri insanın en azından idrak eden kendi nefsinin varlığından yakin üzere olması ve ömrü boyunca bedenin değişip yenilenmesine karşın asla parçalanma kabul etmeyen şahsi vahdetini korumuş olarak baki kalmasaydı. Ancak bu filozof bu yakini -Hüsbaniyeye karşı kalkan edinilen ve diğer yakiniyatın temeli olan- de inkâr etti. "İdrak eyleminin arkasından mülahaza edilen bir ruh yoktur" dedi. Onun bunu nasıl ve hangi saikle inkâr ettiğini bu kitabın başka bir yerinde beyan etmiştik.

Hâsılı, felsefe ister eski Yunan olanı olsun ister Yeni Batılı olanı olsun, uzun tarihi boyunca ne kadar kurtulmaya çalışsa da Hüsbaniye vebasından kurtulamamıştır. Batılı birçok filozof özellikle modern bilim onun (Hüsbaniye, şüphecilik) pençesinden kurtarmaya çalıştılar ancak modern bilimde görülen terakkiye, bazılarının gaye edindiği bilim, kurtarmanın gerçekleştiğini iddia etmelerine muvaffak olamadılar. Filozof Kant da bu iddiacıların başında gelir.

Sonra maddi deneylere tutunmadaki yahut kâinatın varlığının idrake dayandığını söyleyen düşünce akımını benimsemedeki aşırılıklarından dolayı durumları Hüsbaniyede karar kılan Batılı filozoflar, ilimlerinin şuun ve hadiselere (bunları bilmeye) ulaştığı görüşünde ittifak ettiler. Hatta Son Hüsbaniye'nin lideri yani Hume bunu itiraf etmiş ve bu yakinde onlara muvafakat etmiştir. Dediler ki: Bizler "şüun"u biliyoruz ancak "şuun" sahiplerini bilmiyoruz. Ulaştığımız tek yakin budur: İdrak ettiğimizi biliyoruz. Çünkü idrak bizim bağ kurduğumuz şüuundan bir şe'n (olgulardan bir olgu), hadiselerden bir hadisedir. Ancak idrakin vaki olduğunu ve kesinlikle var olduğunu bilmekle beraber biz, müdreki (idrak edileni) de müdriki (idrak edeni) de bilmeyiz. Bunun manası: Onlar kendi varlıklarını dahi bilmezler. Çünkü varlıkları onların deneylerinin ulaştığı ve müşahede ettikleri "şüun"dan değildir. Onlardan birinin kafası önünde gördüğü duvara toslasa, toslamanın varlığını akabinde başında bulduğu acının varlığını yine idrak etmiş oldu sertliğin varlığını kabul etmeleri lazım gelir. Çünkü bunların hepsi deneyimlenmiş hadis şunlardandır. Buna karşın duvarın varlığını, başının varlığını kabul etmeleri lazım gelmez. Çünkü bu ikisi deneyin taalluk ettiği şüuundan ve hadisat (olaylar) dan değildir.

(İşte buradan bizim daha önce dediğimiz: "Deneye aşırı düşkünlük, kapılma (her şeyde deneyi esas alma) kişiyi Hüsbaniyeye sürükler" ifadesinin sırrı bilinir.)

Şu denilemez: "Toslamanın (çarpışmanın) varlığını ikrar ettiği zaman çarpışan iki şeyin varlığını ikrar etmesi lazım gelmez mi?" Zira "çarpışma" Kelam âlimlerimizin tabiri ile birbirine izafe edilen (mütezayifeyn) iki tarafın varlığını gerektiren bir izafedir. Deney yoluyla olmasa dahi akıl yoluyla baş ve duvarın varlığını ikrar etmesi gerekir." Böyle denilmez çünkü ben diyorum ki: Evvela onların bu kaideyi teslim etmeleri gerekir. Ancak şu var ki çarpışma mahsus (duyumsanan) ve yaşanılan bir şey olmakla beraber onlara göre ayni bir olay değildir. Bilakis bu nefsi bir dönüşüm (bir hâlden başka bir hâle intikal) ve zihinde hâsıl olan bir temessüldür. Bu da çarpışanların zihinde husule gelmesini icap ettirir, ancak hariçteki varlıklarını gerektirmez. Hülasası, mahsûs (duyusal) olan çarpışma, çarpışan iki şey gibi hariçte vaki değildir. Çünkü bu harici bir durum olsaydı mahsûs (duyusal) bir şey olmazdı. Zira idrakin -yani duyular vasıtasıyla idrak- bir türü olan ihsâs (duyumsama) zihinde olandan başkasına taalluk etmez. Hariçteki mevcuda değil. Zihin ile hariç arasındaki münasebet (ilişki) ise kopuktur. Hatta duyular ikisi arasında harici ayanı (objeleri) zihne yahut zihni harici ayana (objelere) ulaştıran vasıta da değildir. Bilakis duyular zihni misallerin oluşmasında vasıtadırlar. Bizim mahsusât dediğimiz şeyler sadece bu temessüllerden ibarettir. İnsan bunları yani o temessülleri gören duyu vasıtasıyla görür, işiten duyu vasıtasıyla işitir, dokunma duyusu ile de dokunur... Zihnim haricindeki herhangi bir şeyi ne görür ne duyar ne de tadar. Bundan dolayı Kant şöyle der: Zihinde olan idrak, idrak edilenin ve idrak edenin zihinde varlığını gerektirir, hariçteki varlığını gerektirmez. İlerde buna dair izahlarımız olacaktır, inşallah. Onlara göre mahsûs, makul olmayan değildir, lakin duyular yoluyla makuldür. Bunun manası, onlar şuun (olgu) sahiplerini bilmedikleri gibi şüunu da hariçte vaki olmuş olarak bilmiyorlar. Bunun teyidin ileride göreceksin.

Bugün Batılı filozofların çoğunluğunun -ki bunlar Kant'ın izinden gidenlerdir- mezhebi (anlayışı), hariçte mahsusun varlığını kabul etmeye, bu görüşlerini duyu ve müşahede dayandırmaya imkân vermez. Çünkü his (duyu)ten, ancak zihin onu anlamlandırdıktan ve idrake döndükten sonra bir şey anlaşılır. Yani mahsus, makul hâline geldikten ve mahalli hariç değil zihin olduktan sonra. Bundan dolayı harici idrak etmeyi tahlil sırasında şöyle dediler: Bizler hiçbir vakit herhangi bir şey karşısında nefsi keyfiyetlerimizden başka bir şey değiliz. Ancak bizler bu nefsi keyfiyetlerimizi bu şeylere (eşyaya) nispet ediyor ve onların keyfiyetleri olarak değerlendiriyoruz. Hâlbuki eşya (şeyler), bizim nefsi haletlerimizden başka bir şey değildir. Bizden vehmin yardımıyla ortaya çıkmış ve haksız yere bizden müstakil harici haki-

katler sayılır olmuştur. Dünya bizim düşünce yetimizin, ihsâsât (duyumsamalar) üzerinde icra ettiği eylemleri ile inşa ettiği bir kaleden ibarettir. Ve dünya makul olması, kendine özgü tabiatını kaybetmesi ve zihni bir mahiyete dönüşmesi şartıyla zihnen idrak edilebilir. Zihin de mevcuttur, varlığını hisseder ve kendini bilir.

E. Rabo, Durus-i Nefsiyye kitabında şöyle der: "Deney bize âlemin haddi zatında ne olduğunu söylemeye kadir değildir. Çünkü harici olarak ona ulaşamaz. Bilakis meselenin derinine inilirse harici bir idrak kökünden yoktur. Eşya (şeyler) işin nihayetinde bizim vehimlerimizin hariçte resmetmiş olduğu (çizdiği) keyfiyetlerden ibarettir. Düşünme kanunları (ilkeleri, prensipleri) âlemin kanunlarının tabi bir sureti ondan çıkarılmış suretler olması yerine âlemin kanunları nefs-i natıkanın (düşünen nefsin) ve şekillendiği suretlerin kanunlarını beyan edici olmuştur. Dünya da Kant'ın dediği üzere nefs-i natıka etrafında döner. Yoksa nefs-i natıka kâinat (varlıklar) etrafında dönüyor değildir. Bundan dolayı Kant, felsefede yapmış olduğu devrime benzetmiştir. Daha önce bu hususu anlatmıştık.

Felsefe ve psikoloji kitaplarından özetlediğim bu görüşlerden hâsıl olan hülasa (netice), Batılı filozofların çoğu bugün harici âlemin varlığından emin değiller, kesinlikle yok olduğunu sarahaten söyledikleri de olmuştur. Onlar bu meselede Kant'a oldukları gibi Kant'ın kendisi de Hume'a tabidir. O da onun gibi Hüsbanidir.[149] Hatta her iki Yunan Hüsbanilerine tabidirler. Çünkü onların sözlerinde daha önce kendilerinden aktarmış olduğum sözleri bulursun! "Duyular bizlere sadece nefsi haleleri gösterir, eşyanın tabiatı hakkında hüküm vermeyi mümkün kılmaz." Ki daha önceleri Sextus Empricus bunu söylemişti. Bu böyle... Daha önce Paul Janet'den naklen bunun (bu sözün, kanaatin), Kant'ın koymuş olduğu eleştiri meselesi hakkında mütekaddim his (his kablel vuku) kabilinden olduğunu belirtmiştik. O da Kant'ın şu sözüdür: "Hangi delil, insan ruhunun makulâtının ayniyetini (obje olduğunu) ispat edebilir?" Nitekim bu eleştirel meselenin eleştirisini daha önce yapmıştık.

Daha önce Kant'ın, şuun sahibi olan müdrek ve müdrik değil de "şüuun"dan olan idrakin varlığını kabul etmekle, ruhun hariçteki varlığının sübutunu inkâr ettiğini öğrenmiştin. Dolayısıyla onunla Hume arasında iki inkârda da; "ene (ben)"in inkârı ve "lâ ene (ben olmayan)" nin inkârı konusunda bir fark yoktur. İstersen zihin ve hariç yahut ruh ve âlem diyebilirsin. Bu inkârda münker (inkâr edilen) mevcudatın

149 İskoçyalı filozof Hamilton, Kant eleştirisinin neticesinin, Lâedrici bir inanç olduğunu açıkça söylemiştir. Bkz. Metalib ve Mezahib s. 295. Ancak bana göre doğru olan, Lâedricilik, Hüsbani yani Sofistai Hume'un anlayışıdır. Kant'a geline o, selefi Hume'dan kendisini indiyetçi sofistailerden yapacak bir fark ile ayrılır. İlerde buna da muttali olacaksın.

hepsidir. Hatta Allah'u Teâlâ da bu inkâr kapsamına, Kant'ın kendisi de girmektedir.[150]

Ancak burada bir nokta var. Kant'ın tabilerinden birinin -Hüsbanilere benzer- sözlerini naklederken dikkatimi çekti. O da onlar bir taraftan âlemin varlığını inkâr ederken veya en azından var olup olmadığını bilmediklerini söylerken, diğer taraftan âlem hakkında konuşup örneğin şöyle diyorlar: Âlem, nesfs-i natıka etrafında dönüyor. Ayrıca o (âlem) onun kanunlarının ve üzerinde beliren suretlerinin beyanıdır (tezahürüdür). Yine şöyle diyorlar: Dünya makul olması kendine özgü tabiatını kaybetmesi ve zihni bir mahiyete dönüşmesi şartıyla zihnen idrak edilebilir. Bu ifadeler ise onlar tarafından bilerek veya bilmeyerek âlemin varlığına dair ikrardır. Yine "ene (ben)" i inkâr konusundaki sözlerinin içeriğinden hatta Hume'un dahi sözlerinden âlemin varlığını ikrardan daha çok "ene (ben)"yi ikrar çıkartılır. Sözlerindeki bu karışıklık bu çelişki neyin nesidir? İşte buradan insan Spinoza'nın sözünü daha iyi anlıyor: "Hüsbaninin görevi susmaktır." Çünkü inkâr ettiği şeyin varlığını itiraf etmeden inkârcı mezhebiyle alakalı konuşması mümkün değildir.

Daha sonra şunu gördüm ki Kant, maddenin varlığını inkâr etmiyor. Buna göre mezhebi, âlemin maddesi kendinden, sureti ise bizdendir. Ayrıca âlemden hariçte kendisini temsil edecek ve zihindeki temessüllerine sebep olacak bir şeyin varlığı buna göre zaruri olacaktır. Metalib ve Mezahib'de der ki:

"Hume ruhun haricinde[151] hiçbir şey kabul etmediğinden maddenin hakikatine dair itikadın (inanışın) kaynağını ruhta[152] yani muhayyile alışkanlıkları ile nefsi intibalar arasında yapılan tedaide (çağrışımda) arıyordu. Aynı şekilde Kant da ayni

150 "Allah"ı inkâr nasıl olur da Allah'a iman etmiş olan Kant'a nispet edilebilir, denilemez. Çünkü maksadımız (Allah'ın ilim olarak, daha doğru ifadeyle ilmi olarak sübutunu inkâr etmesidir. Kant, Allah'ın varlığını ikrarda, gözlem ve deneye dayanan modern bilimi kastettikleri ve başkasına ilim vasfı vermedikleri ilme dayanmaz. Nitekim onlar, bir bu ilimdeki bir de matematikteki yakin dışındaki yakinleri kabul etmezler. Paul Janet bunu Kant'ın ifadesiyle açıkça belirtmiştir. Hâl böyleyken, Kant'ın Allah'ın varlığını ikrarının ve varlığına kendine özgü bir delil ile istidlal etmesinin ne derece bir kıymeti olur? Ben Batılı bilginler nezdinde felsefesiyle ve Allah'a imanıyla meşhur bu zatın imanı tasdike duyduğum ziyade rağbetle beraber, bu zatın bu meseledeki konumunu tetkik etmeye mecburum. İki hususta dolayı: Birincisi: Kendisi, Allah'ın varlığına dair kaim olan nazari delillerden Doğulu ve Batılı âlimlerin esas almakta ittifakla kabul ettikleri delilleri tenkit eden zattır. İkincisi ve önemlisi: Son asırda küresel inkârcılık hareketinin mensup olduğu ve Mısır'ı da bilinen ve Batı kültürünün önderi mahiyetindeki kalem sahipleri arasında raiç olan pozitivist felsefe... Evet, bu felsefe negatif yönünün Kant'ın o delillere yönelik tenkitlerine dayandırmaktadır.

151 Sanki ruhun varlığını kabul ediyor da!

152 Bütün bu mülahazalar, maddenin olmadığını ve kuvvete raci olduğunu belirten yeni teorinin ortaya çıkmasından önceydi. Bana göre bu teoride maddenin ezeli ve ebedi olduğunu söyleyen eski teorideki anlayışın aynısı bulunmaktadır.

(obje) şüuunlar (olgu, hadise) âleminin teşekkülünün başlangıcını ruhta arıyordu. Hume gibi ruhun haricinde bir âlemin varlığı faraziyesini terk etmekle kalmıyor, bunun mümteni olduğunu dahi söylüyordu. Harici âlemin teşekkülündeki sureti ancak ruh kendisine veriyor ve bununla beraber maddi unsur aynı şekilde ruhtan geliyor. Ruh da bu maddi unsura nefsi suretlerini katıyor (ekliyor) ve ayni (objektif) bir âlem, şuun (olgular) ve hadseler âleminin inşa ediyor."[153] Kant'a göre harici âlemin maddesinin hariçte var olması ile mezhebi Hüsbaniye'den bir nebze uzaklaşıyor ve Hume'un mezhebinden ayrılıyor.

Ben de diyorum ki: Harici âlemin sureti kendisine bizim ruhlarımızdan verilmiş ise, işin aslında da Kant'a göre mevcut değilse, aynı şekilde kendi maddesini inkâr etmesi lazım gelir. Çünkü suret olmadan maddenin var olması mümkün değildir.[154]

153 **Metalib ve Mezahib**, s. 117.

154 Bundan dolayı Kant'ın halefleri olan Fichte, Schellingi ve Hegel maddenin varlığını kökünden inkâr ediyorlar ve onun ruhun ardında (ruh ötesinde) kaim bıraktığı meçhul (bilinmez) hakikati dürüyor ve siliyorlar. Bu sebeple Kant'ın sünailiği (ikiciliği) onların mezhebinde manevi ittihada (tekliğe münhal, çözülmüş) oluyor. Buna göre ruh, harici âlemi kendinden bir suret ilzam etmek yoluyla inşa etmekle yetinmiyor -nitekim Kant böyle diyordu- bilakis kendisi yaratıyor ve kendi fiilinden çıkarıyordu.
Paul Janet'nin **Metalib ve Mezahib**'de söylediği bu. Burada ruhun kendisinin varlığına aşikâr bir ima vardır. Onunla beraber -yine- açık bir münakaşa konusu vardır. Bildiğin ve bileceğin üzere.
Âlemin maddesinin varlığını ikrar eden Kant'tan, bunu da inkâr eden Hume'dan önce gelen İrlandalı filozof Berkeley, maddeyi, varlığını kabul edenler maddenin birinci ve ikinci keyfiyetini (hâlini) -ilerde izahı geleceği üzere- hariçte varlığı bulunmayan hassas (duyu yoluyla kavrayan) nefislerimizin değişimlerine döndürmektedirler. Bu keyfiyetler maddeden çekip alınınca maddeden geriye ne kalır?
Bunu itiraf etmenin ne faydası vardır? "Bizim nefsi hâllerimizin (keyfiyetlerimizin) illetidir" desek buna, nefsin varlığını kabul edenlerin onun fail (etken) değil, kabil (edilgen) olmasını varsaymaları mani olur. Şayet, "(Madde) Sıfatların altında yayılan şeydir" desek, o zaman onun boy, en ve derinlikte imtidadı ile tarif edilmesi icap eder. Bu ise sonu solmayan teselsülü gerektirir. Çünkü imtidat da bir sıfattır. Bu sefer aynı münakaşa imtidat eden varlığın kendisine intikal eder. Sonra bu da yine imtidat ile tarif edilir ve bu şekilde devam eder gider Maddenin tarifinde imtidat yerine mümted (imtidat eden)'in getirilmesinden teselsülün lazım gelmeyeceği zannedilmesin. Çünkü üzerinde imtidat sıfatının kaim olduğu mümted zatına dair sual varid olmasında iki tarif arasında fark yoktur. Bu durumda ya tarifi mümkün olmayacak, bu da var olmadığının alameti olur. Yahut tarifine ikinci "mümted" getirilir ki bu sefer münakaşa (sorgu), zatını sormak yoluyla intikal eder ve teselsül lazım gelir.
Berkeley'in mezhebi, duyuların sadukiyeti mebdeine Kant ve tabilerin mezhebinden daha yakındır. Çünkü onların mezhebine göre, duyular kullanıldığında ruhta hâsıl olan şühudâtın, hariçte kendisine intibak ettiği bir aslı yoktur. Bilakis bunları ruh yaratır. Çünkü eşyanın (şeylerin) onlara göre maddesi dışında bir varlığı yoktur, o da müşahede edilebilen bir şey değildir. Cisimlerin birinci ve ikinci keyfiyeti diye isimlendirilen ve şûhudun (müşahedenin) taalluk ettiği suret ve havasına (hususi durumlarına) gelince bunlar cisimlerde mevcut değildir. Bilakis bunlar, ruh tarafından ruhun kendisinde, tasvir edilmiştir. İzahı dışında varlığını ikrar ettiği keyfiyete yani harekete gelince, ruhta şahit olunan temessüller (intibalar), buna intibak etmez (uymaz). Bundan dolayı cisimde bulunan bütün hususiyetleri harekete (eyleme) döndüren tabiat âlimleri, ruhta duyular vasıtasıyla cisimlerle karşılaştığında meydana gelen muhtelif temessülatın (intibaların keyfiyetini bilmediklerini itiraf etmişlerdir. Berkeley'e gelince onun mezhebine göre mahsusât ile karşılaşıldığı sırada ruhta meydana gelen suretin, ruhta mevcut olana bir mutabakatı vardır. Ancak bu harici suretler cismani değildir. Yani cismani (maddi) cevher ile kaim

Ancak şu olabilir; maddi âlemin, ruhun kendisine vermiş olduğu ve onun dışında âlemden mahsus olan sureti dışında bir sureti bulunabilir. O zaman da harici âlemin kökünden -sureti ve maddesi ile- mahsus olmaması lazım gelir. Duyuların bize ihanet edip (yanıltıp) âlemi bize gerçek suretinden başka bir surette gösteriyor olması icap eder. Okuyucu Batının ve Doğuda onu taklit edenlerin kendisinden başka ilmi (bilimsel) iman ile iman etmedikleri, mahsus bir şey teyit etmedikçe de ma'kulata iman etmedikleri mahsusatın şu hâline baksın.[155] Bununla beraber nazari akıl yoluy-

değildir. Çünkü ona göre maddenin varlığı yoktur. Bilakis o, Allah ile kaimdir. Berkeley, mahsusatın hariçte varlığını ikrar ediyor maddesini inkâr ediyor. Kant ve tabilerinin görüşünün aksini savunuyor. İşte Berkley'in, mezhebiyle Hüsbaniye'den uzak durmayı amaçladığına dair söylediklerinin manası budur. Çünkü kendisi başkasına göre sadece zihinde mevcut olan mahsusata hariçte mevcut olan ve zihin suretlerin kendilerine intibak ettiği suretlerin varlığını dile getirmiştir. Bunlar da o suretler gibi maddiyattan değil makulât cinsindendir.

Berkeley'in izahına yer verdiğim anlayışının (mezhebinin) tahkiki bu şekildedir. Okur, bu gibi bir izahı onun sözlerini nakledenlerin kelamında dahi bulamayabilir. Kendisi Allah'ın varlığı meselesini hissi yakın üzerine bina etmektedir. Bu yakin ile akli yakini eşit tutmaktadır. Buna karşın Descartes'in ekolü hissi yakini akli yakinden daha alt mertebede değerlendiriyordu. Ancak benim bu mezhepteki Allah'ın varlığını hissi yakin üzerine bina etme konusunda bir münakaşam olacaktır. Çünkü kendisi Allah'ı, hariçte Allah ile kaim olan mevcut âlemi ihsas ettiğini (duyumsadığını) iddia etmektedir. Bilakis o da başkası gibi his (duyu) ve müşahedenin zihinde mevcut olan âleme taalluk ettiği görüşündedir.

Bu itiraza şöyle cevap verilebilir. Zihinde meşhud (müşahede edilmiş) olan bu mezhepte hariçte mevcut olana tabi, hariçte olanı müşahede etmenin yolu da zihindeki suretini müşahede etmek olunca (ruhun) müşahedesi, (zihnin) müşahedesi sayılmıştır. Ayrıca bu meşhur harici âlem zihindeki sureti vasıtasıyla Allah'u Teâlâ ile kaim olunca onu (âlemi) müşahede Allah'ı müşahede sayılmıştır. Mahsus arazları vasıtasıyla eşyayı (şeyleri) gören kimse, varlığını kabul edenlerin mezhebine göre madde diye isimlendirilen cismani cevherin varlığından hissi bir yakin ile müteyakkin (emin) olduğu gibi, zihinde hazır bulunması vasıtasıyla kâinatı (varlıkları) gören kimse de –Berkeley'in maddeyi inkâr eden mezhebine göre- hissi bir yakin ile Allah'ın varlığından müteyakkin olur. Bu filozof sanki Allah'u Teâlâ'yı inkârcı maddecilerin maddesinin makamına oturtuyor ve onların aksine kanaat bildirerek Allah'ın varlığın itiraf ediyor ancak maddenin varlığını itiraf etmiyor. O, aynı şekilde Descartes'in daha önce geçen "hissi yakinin üzerine bina edilmiş olduğu şey, ilahi sadukiyettir (doğruluktur)" şeklindeki anlayışının aksini de söylüyor. Berkeley diyor ki: Allah'ın varlığını anlamak duyuların sadukiyeti (doğruluğu) üzerine kuruludur. Bu ise İslâm âlimleri ve başka âlimlerin mahsus kâinatın varlığından Allah'ın varlığına istidlal etmelerine benzemektedir. Şu var ki bunların istidlali eserle müessire istidlal kabilinden, bu filozofların istidlali ise sıfattan mevsufuna istidlal kabilindendir. Zira şunu biliyorsun ki bu zata göre âlemin zihin haricindeki varlığı Allah'ın ilmindeki varlığından ibarettir. O da zihindeki sureti gibi makulât cinsindendir. Dolayısıyla Allah'ın ilim sıfatına girmektedir. Nitekim bizim zihni surethâlinde müşahede ettiğimiz âlem, Allah'ın ilminde olanın mümessili ve bize nispetle harici mahsus âlem olarak ilmimize girmektedir. Sıfat, eserin müessire yakınlığından daha çok mevsufa yakın olunca Berkeley'in mezhebinde mahsus âlemin varlığından yakin üzere olma vasıtasıyla Allah'ın varlığından yakin üzere olma, hissi istikan (yakinlik) olarak sayılmıştır. Sanki biz, harici âlemi müşahede ederken Allah'ı müşahede ediyoruz. Çünkü o harici âlem Allah'ın ilmi dâhilinde yer alan âlemdir. Bu anlayışı iyice düşün zira oldukça dakiktir ve düşünmeye değer. Şu da var ki bu mezhep "vahdet-i vücud" mezhebi değildir. Yani, bizim ikinci bölümde amansız bir hamle (akın) düzenleyeceğimiz âlemin Allah ile bir olduğunu benimseyen mezhep değildir. Ayrıca bu mezhepte Allah'ın mahiyetini vahdet-i vücud mezhebinde olduğu şekliyle vücud (varlık) ile tayin etme anlayışı da yoktur.

155 Psikoloji bilginleri der ki: Duyuların (havassın) müfekkirenin (düşünme mahallinin),kendileri aracılığı

la Allah'ın varlığını ispat eden delillere itibar etmeyen Kant'ın felsefesine bakın. Zira bu da harici âlem -yani "ben olmayan"- hatta "ben" konusunda bile Hume'un Hüsbaniliğine varmaktadır. Dolayısıyla onun gibi birinden Allah'ın varlığı konusunda Hüsbani (şüpheci) olması, binaenaleyh varlığından ilmi yakin ile emin olmaması uzak görülmez.

Evet, Hume, Amerikalı (yazar) Will Durant'ın dediği gibi Kant'tan ayrılır ve âlemi inkâra ek olarak ilmi de inkâr eder. Bununla beraber ilmin temel kanunlarını da inkâr eder. Çünkü (ona göre) bu kanunlar deney üzerine kuruludur. Deney de ne kadar çok, peş peşe gerçekleşmiş tevatür derecesine ulaşmış olursa olsun kanun (prensip) için gerekli olan külliyeti ve zarureti ifade etmez. Diyor ki: Bizler zaruretin kaynağı olan illiyeti görmemekteyiz. Bilakis ancak hadiseleri ve neticeleri görüyoruz, binaenaleyh haksız yere illiyet (sebep-sonuç ilişkisi) ve zarureti iddia ediyoruz. Tabii kanunlar denilen şeylere gelince hadiselerin tabi olduğu (mucibince gerçekleştiği) ezeli, zaruri durumlar değildir. Bilakis bunlar ancak bizim daima değ-

---

ile cisimler (maddi) âlemine ulaştı bu vesileyle o âlemi bu vasıtalar yoluyla yardımıyla hakiki keyfiyetiyle anladığı tabii (doğal) köprüler olduğu zannedilmesin. Çünkü bu vehim kaynaklı bir hatadır. Zira doğrudan idrak edildiği iddia edilen cisimlerin hususiyetleri iki ana kısma ayrılmıştı. Cisimlerin, rengi, sesi, sıcaklığı, soğukluğu gibi -ikinci keyfiyeti diye isimlendirilen kısım, bizzat cisimlere ait bir keyfiyet sayılmıyordu. Bilakis hariçte gerçek varlığı bulunmayan nefsi tekeyyüf (nefiste girdiği, görüldüğü hâl) olarak görülüyordu. Çünkü bu hâller şahıslara göre değişiklik gösteriyordu. Ağırlık, mukavemet (dayanıklılık), mekân gibi ilk (birinci) keyfiyet olarak isimlendirilen kısma gelince daha önce bunların bizden müstakil, bize nispet edilmeksizin cisimlerde var olduğu çok iddia edilmişti. Ancak doğrusu her iki kısım bize nispetle mevcuttur. Çocuğa ve zayıf adama ağır gelen cisim büyüğe ve kuvvetli olana hafif gelmektedir. Avâmi tecrübeler bir tarafa, müspet ilimler de bizim cisimlerin hususiyetleri diye tabirler ancak bizde ve bize nispetle mevcuttur. Müspet ilim nazarında bizi çevreleyen âlemin hareket dışında herhangi bir şeyi yoktur. Sinirlerimizden biri bu hareketi coşturduğunda (eyleme geçirdiğinde) bizde renk, ses vd. dediğimiz şeyler nasıl oluştuğunu bilmeksizin hâsıl olur. Bizim şuuri tekeyyüf (şekil almalarımız)lerimiz dışında bu keyfiyetlerden herhangi bir şeyin görülmesi mümkün değildir. Bkz. Durus Nefsiyye (Psikoloji Dersleri) E. Rabo

Bana göre bu teoriler teslim edilmeye tam uygun değildir. Duyularla elde edilen bilgiyi şüpheli hâle getiren müspet ilmin az önce nakledilen sözü kendi kendini nakzetme (çürütme) mesabesindedir. Çünkü o ilmin (müspet, pozitif) dayanağı deneydir. "Renk, sıcaklık, ağırlık gibi cisimlerin hususiyetleri cisimlerde mevcut değildir. Bilakis bizde mevcuttur. Cisimlerde mevcut olan ise ancak harekettir." dediği zaman bu sözü ya deney ile teyit edilmemiş olmalı, dolayısıyla kale alınmaz. Yahut deneyle teyit edilmiştir. Bu durumda duyu bizleri cisimlerde bulunmayan renk, sıcaklık, ağırlığı cisimlerde mevcutmuş gibi görerek (göstererek) aldatmıştır. Hâl böyleyken bu bilimin hissi deney şahitliği ile cisimlerde varlığını ikrar ettiği hareketin (eylemin) bizde değil de cisimlerde mevcut olduğunu kim garanti eder?

Bir cismin ağırlığının şahıslara göre değişiklik göstermesi, cismin haletinin farklılığına değil de şahısların haletlerinin farklılığına delalet eder sadece. Zayıf ve kuvvetli bir şahıs farklı iki cisim üzerinde deney icra etsin. İki cisimden biri kendisine diğer cisimden daha ağır geliyorsa; iki cisim arasında ağırlık konusunda hissedilen fark iki cismin farklı hallerinden kaynaklanmış değildir, bilakis deneyi icra edenin hâlinden kaynaklanmıştır, denilebilir mi? Şayet iki tane portakal yesen, biri tatlı, biri ekşi olsa, "portakallar arasında bir fark yoktur, bilakis tatlılık ekşilik benim nefsimdedir" demen mümkün müdür?

şen tecrübelerimizin (deneylerimizin) fikri hülasasıdır (neticesidir). Dolayısıyla şimdiye kadar gördüğümüz neticelerin hiç değişmeden aynısını göreceğimizi garanti etmeye imkân yoktur. Bunlar olsa olsa hadiselerin neticesi olarak müşahede edilmiş (gözlemlenmiş) adetlerdir. Ancak bunlar için, "bu adetler değişmez" denilemez.

Buna karşın Kant, ilme önem vermekte ve matematik kanunlarından sonra onu Hüsbaniye'den kurtaracak yegâne hakikat yapmaya çalışmaktadır. Okur himmetini ve dikkatini canlı tutsun ki Kant'ın bu sadette söylediklerini tetkikimde arkamdan gelebilsin. Paul Janet'nin *Metalib ve Mezahib* de aktardığına göre (şöyle diyor):

"İkân ya tedribi (tecrübeye dayalı) veya aklidir. Akli yakin de ya riyazi (matematiksel) ya da felsefidir. Ki ilki bedihi ikincisi nazaridir. Akli yakin ile tedribi yakin arasındaki fark, akli yakin zaruri tedribi yakin ise vukuidir. (İlkinin gerçekleşmesi zaruri, ikincisi ise vükuu (gerçekleşme) ile hâsıl olur.) Ancak tedribi önermeyi akli prensiplerle bilecek olursak, bilginin tecrübi (deneysel) konularla ilgili olması ile beraber bunun yakini şeklinin hem tedribi hem akli yani zaruri olması mümkündür."

Bu kelamın izahı şöyle: Bilgiyi zihin haricindeki vaki olanla (obje veya hadise ile) kıyaslamak yakini olduğu için de bilgiyi vaki olana tatbik etmek, gerçek olduğundan emin olmak imkânsızdır. Çünkü zihin vakiyi yani bilgi arasında zihinde sureti hâsıl olan aynı (objeyi) ifraz etmesine (çekip ayırt etmesine) bir yolu yoktur. Binaenaleyh, zihnin kendi kendini doğrulaması gerekir. Ortada maddi külli (tümel) bir ölçüt yoktur. Yalnız sûri (formel mantıksal) ölçü var. Örneğin tenakuz prensibi gibi... Ki bu prensip tahlili olan hükümlerimizin -riyazi hükümler gibi- cümlesine kâfi bir mebde (ilke)dir. Bu prensip selbi (olumsuz) olmasına rağmen külli (tümel) bir prensiptir. Çünkü bütün hükümlerimizin (tutarlılık) şartı kendileri ve birbirleri ile çelişmemesidir. Ancak tenakuzdan (çelişkiden) salim olan hüküm (tenakuzu olmayan hüküm) batıl, asılsız bir hüküm olabilir.

Burada neredeyse çözülemez bir müşkil vardır. O da tenakuz prensibi gibi sûri miyar (formel, mantıksal ölçüt) bize zihnin kendine mutabakatını temin etse de ancak bu zihni miyarın (ölçütün) ayni (obje) bir kıymet iktisap etmesi nasıl mümkün olacak? Ayni kıymetten kastım, "hariçte vaki olan" kıymeti. Hâlbuki bizim için mühim olan mahsus âlemin tarif edici olmasıdır. "İlmimizin düzeni, harici ayan (objelerin, nesneler) düzenine göre olur" diyecek olursak, zihinden çıkmadan bunu kanun hâline getirecek esasları bulmak mümkün değildir."

Daha sonra "Kant" bu problemi şöyle cevaplandırır: "Ayan (objeler, nesneler)

düzeninin bizim bilgimize tabi (bağlı) olduğu farz edilebilir. Şayet bilgimizin düzeni ayana tabi değilse.[156] İşte burada zihin kanunları, harici şüunun (olguların) zaruri kanunları isabetli buluş ve neticeler ile daima teyit eder. Bu tahlilin sonucunda maksat, külli (tümel) ve zaruri bir kıymeti haiz ve sadece kendi ruhumuza değil, belki bütün ruhlara ve en azından tasavvur ve idrak (mutasavver, müdrek) edilmiş olmaları haysiyetliyle bütün ayana (obje, nesne) hâkim olan kanunlara muvafık bir bilgi (marifet) ye sahip olmaktır." bkz. Metalib ve Mezahib s. 83-84.

Ben de diyorum ki: Kant'ı ilim üzerinde önemle durmaya, ilmin yakindeki payını tasdik ederek onu Hüsbaniye'den kurtarmak için çalışmaya sevk eden iki şeydir. Birincisi: Son asırlarda ilimin (bilimin), yakine dayanmasını hak ettirecek gözle görülen terakkisi.

İkincisi: Kendisinden maddi ilmi kast etmiş oldukları ilim, meyvelerini çarçabuk dünyada verir. Batılı filozoflar da aralarında Kant gibi Allah'a ve ahiret gününe iman edenler ne kadar olsa da onlar dini (dindar) olmaktan çok dünyevidirler (dünyalılar). Şayet dini, ilim gibi çarçabuk devşirilen meyveleri olsaydı Kant, Allah'ın varlığı meselesini de Hüsbaniye'den kurtarmaya ve bu meseleyi hakkı olan ilmi (bilimsel) yakini vermeye çabalardı. Bu meseleyi kuvveti ve edebi kıymeti ne kadar büyük olursa olsun akli zaruret ifade etmeyen ahlâk delilinle isnat etmekle yetinmezdi. Aynı şekilde ilmi hakikate benzeyiş prensibine -bu prensibin ilim için istenilen terakkiye yeterli olmasıyla beraber- isnat etmekle de yetinmezdi. Nitekim Hüsbani (şüpheci) Yunan filozof Arkesilas'un Revakiyenin (Stoacıların) itirazına cevap verirken şöyle demiştir:" Ameli hayatın hakikate benzeyiş prensibine itimat eder." Şayet Kant bu seviyedeki bir ilmi, az görüyorsa o zaman vukui hakikate ve âdi (tabii) yakine dayansın: Kanunlarının gerçek önermeler (kaziyeler) yani sadık (doğru) ve vakıaya mutabık olmaları[157] ona kâfi gelmiyor mu? Kant'ın bizzat kendisinin "deney ile sabit olan Hissi (duyusal) yakin, "zaruri olamaz" şeklindeki sözüne binaen zaruret ifade etmese de. Bkz. Metalib ve Mezahib s. 83.

Şu var ki, bu sözü söyleyen Kant ne kadar dönüp gücü yettiği kadar, ilmin kanunlarını daha doğru ifadeyle tekellerine alarak ilim ismini verdikleri kanunları zaruri yapmak için kendini zorlasa da buna güç yetirememiş ve Hume'un zarureti men eden delilini çürütmeyi başaramamıştır. Hakikat şu ki, dünyadaki bütün deneyler bir mesele üzerinde toplansa (icma etse) bu durum, o meselenin sabit ve gerçekten mütehakkik (gerçekleşmiş) olmasının üstünde bir mana ifade etmez. Ancak bu me-

156 Bu bizde bilinenin aksinedir. Bizde ilim maluma tabidir, malum ilme tabi değildir.

157 Bir bakıma "vukui hakikat" ve "âdi yakin" ıstılahlarını şerh etmiş olmaktadır. **(Mütercim)**

selenin zaruret ve hilafının (zıddının) imkânsız olmasını ifadeye gelince bu deneyin sınırları dışındadır, deneyin medlulü olmaktan çok yüksek bir noktadır. Vücub ve zaruret tecrübe edilmez (denenmez), daha doğru ifadeyle deneyle bilinmezler. Devam edegelen deneylerin ortaya koymuş olduğu artarda gerçekleşen ve hiçbir şekilde şaşmayan bütün hadiseler; bu hadiselerden elde edilen hüküm (yargı) Hume'un dediği gibi o ardardalığın zaruret olarak değil de adet olarak gerçekleştiğidir. Ancak bu artarda gerçekleşen hadiselerden önce gelen sonra gelenin illeti ise o zaman takip (artarda geliş) zaruri olur. Ancak illiyet, görünmeyen bir durumdur ve deney yoluyla bur durumu bilmeye yol yoktur. Bilmek isterdim... Kant'ın aklı ve insafı "cismin ısındığında genişleyip hacminin büyüdüğünü soğuduğunda çekilip, hacminin küçüldüğünü edecek yeterlilikte tecrübeye (deneye) dayandığı gerekçesiyle ilmi (bilimsel) zaruret olduğunu ancak mümkinat âlemi olan müşahede edilen âlemin, varlığında (var olmak için) bu âlemin cinsinden olmayan ve Vacibul-vücud olacak bir mevcuda ihtiyacı olduğunu söyleyen kaziyeyi (önermeyi, yargıyı) deneyle sabit olmadığı için ilmi zaruret olmadığını nasıl kabul etmektedir. Evet deneyle teyit edilmiş ilk önermenin sübuta katidir. Doğruluğunda, doğruluğunun muttarit (kurallaşmış, kanunlaşmış) olduğunda ve kevni kanunun icabı olduğunda şüphe yoktur. Ancak bütün bunlara rağmen kevni sünnet (kanun) böyle olmasaydı yahut bu kaziyenin hükmü mucize yoluyla dahi olsa bir defa gerçekleşmese kıyamet kopar da varlıkların altı üstüne mi gelir? Hükmünün gerçekleşmemesi faraziyesinde bilinen akli muhallerden hangisi terettüp eder? Bu kaziyenin gerçek kıymeti bu durumun bu şekilde olmasıdır. Çünkü kevni sünnet, böyledir. Kevni sünnet bunun hilafına olsaydı durum bundan başka olurdu. Allah'u Teâlâ o sünneti (kanunu) mecbur olarak değil, dileyerek koymuştur. Dilediği zaman da o kanunu değiştirmek onun kudret elindedir. Hiç kimsenin de kevni sünnetin olandan farklı olmasının imkânsız olduğunu iddia edemez. İşte buradan Hume'un "deney âdete delalet eder, zarurete delalet etmez" sözünün manası öğrenilmiş olur. Yine bundan "deneysel âlemin kanunlarının gerçekleşmemesinde herhangi bir imkânsızlık olmadığı bilinmiş olur. Deneysel âlem için söylenecek en son husus, bunların zaruri akli prensiplere değil de kevni sünnetlere dayandığıdır. Ayrıca kevni sünnetin hilafına gerçekleşen mucizenin imkânsız olduğunu zannedenlerin cehaleti de bilinir. Isıtma ve soğutmadan örnek vermiş olduğumuz deneye dayalı ilmi meseledeki hükmün değeri, kevni sünnet ve âdet olmayı geçmiyorsa bu mesele, Allah'ın varlığı meselesine göre; -öyle ki bu meselinin hilafı varsayılsa mevcut olan kâinat (varlıklar) mevcut olmayacaktı, bu da tenakuzu gerektirir- nerede yer alır? Bu iki mesele arasındaki farkın sebebi, deneysel kaziyede mevzu (özne) ile mahmulü (yüklemi) arasında akli bir telazüm (gerekliliğin) bulunmamasıdır. Çünkü akli telazüm bulunsaydı deneye muhtaç olmazdı

ve deney olmadan sabit olurdu. Deneye muhtaç olan şey de asla zaruri olamaz. İsterse doğruluğu bin defa tekrarlanmış deneyle sabit olsun. Çünkü buna rağmen hilafı imkânsız değildir. Muhal (imkânsız) ise deneysel olmaz, yalnız akli olur. Bundan dolayı çoğu zaman akil sıfatıyla nitelendirilir ve "akli muhal" yahut "aklen muhal" denilir. Ancak "bu deneyle muhaldir" denilmez. Aynı şekilde "bu deneyle zaruridir" de denilmez. Yine "bu deneyle sabittir, binaenaleyh hilafı (gerçekleşmemesi) imkânsızdır" denilmez. Şayet "bu âdeten -yani deneyle- muhaldir" denilecek olursa burada muhal gerçek muhal değildir. Tabiat ilimleri mensuplarının tazim ettikleri deney, bir yönden meziyet ise, bir başka yönden noksanlıktır. Şöyle ki, deneyle sabit olan, zaruret ve vücub mertebesinden düşmüş olur. Bu hakikatler bu kitabın okurları tarafından iyi bilinsin ve sürekli hatırlamaları için kulaklarına küpe olsun.

Kant'ın zikri geçen müşkile, âlemin düzeninin bilgimize tabi (bağlı) olması varsayımı esasına dayalı cevabına gelince uzun olsa da faydası olmayan bir cevaptır. Bu cevaptan ne kastedildiği de anlaşılmamaktadır. Bu, ayni değil de zihni ölçüt, icabi (olumlu) değil de selbi (olumsuz) olan tenakuz prensibine ayniyet bahşetme mi, yoksa deneyin medlulüne zaruri hüküm bahşetme mi? Yahut tenakuz prensibinden zarureti, deneyden de ayniyeti, karışımından ayni zaruret çıkarmak için almak mı? Hume'un deneye dayalı ilim kanunlarına itiraz olarak sürdüğü işkâl (problemin) temeli, bu kanunlarda zaruret bulunmadığı dolayısıyla "kanun" diye isimlendirilmesinin doğru olmadığı şeklindeydi. Biz ek bir şeye ihtiyaç duymayacak şekilde deneyin, vakıaya mutabıklığa ek olan zarureti ifade etmeyeceğini açıklamıştık. Yine de biri bundan bir kanun, yani ilmi bir düstur ve zaruri bir hüküm çıkarmaya çalışır sonra deneyin başka bir deneyle ne kadar teyit edilirse edilsin medlulü (ifade ettiği mana, verdiği netice) âdi (tabii) olarak vukuu bulan vakıaya mücavir (yakın) zaruret derecesine ulaşamayacağını görse bu çabaya girişen zât bunu tenakuz prensibinden nasıl istifade edebilir? Peki, deneyinin ortaya koyduğu sonuçta tenakuzun olmaması, tenakuzu olmayan denenmişin zaruri bir kanun yani sadece vaki değil de aynı anda hem vâki hem de vacip olduğuna hüküm vermesi için yeterli midir? Hâlbuki tenakuzun olmaması imkânın (mümkinliğin) ispatında faydalıdır, vukuun ispatında değil. Zaruri vukuu bir kenara... Bundan dolayı Kant'ın kendisi şöyle demiştir: "Tenakuz olmayan hüküm batıl olabilir." Dolayısıyla deneyle sabit olan hükmü, denenmiş olanın mümkin olduğuna delalet eden tenakuzdan selamette olmak (tenakuz olmaması) ile teyit etmek, gerçekten teyit değildir. Bilakis vukuu (gerçekleşmiş olmak) mertebesinden daha zayıf ve daha altta olan imkân mertebesine geri dönüştür, düşüştür. Hâl böyleyken zihin kendi nefsini (kendini), henüz

ayni (objektif) bir değer iktisap etmemiş olan ilmin kanunlarına zaruret temin etmeye kendisi ile yol bulmak için bu miyar (ölçüt) ile nasıl tashih edebilir (doğrulayabilir). Aynı değer kazanmasından kastım hariçte yani zihnin haricinde ayni bir değer kazanmasıdır. Ki bu ayniyetin doğruluğu ve sıhhati (tutarlılığı) bu iktisaba bağlıdır. Bunun zaruri olup olmadığını incelemek de doğruluğundan ve hariçte âdi (tabii) olarak sübutuna bakıldıktan, incelendikten sonra olur. Tecrübe (deney) zaruri bir kanun olmadan önce ve de ayni bir vakıa olmadan önce şûhud (müşahede hâli) ve zihni temessüldür. Deneyin zihni olmaktan ayni olmaya yükseltmek istenilen daha ilk merhalesinde tenakuz prensibinden istimdatta bulunan Kant'ın felsefesi eli boş dönmektedir. Neticesinde bu bozgun eli boş kalma ile vaki olma ve gerçekleşme matlabından imkân matlabına düşmektedir. Daha sora ise eşyanın (şeylerin) hariçteki düzeninden bilgimize bir tabi bulunması faraziyesinden (varsayımından) istimdatta bulunmaktadır. Hâlbuki faraziye (varsayım) vakii (vakıada gerçekleşmiş) hakikat namına da zaruri hakikat namına da hiçbir şey ifade etmez. Bizim duyusal deney üzerine kurulu olan zihni bilgimizin harici âlemin düzenine tabu olması faraziyesi (varsayımı), aksinin farz edilmesinden makul olmaya daha yakın, ayanda (objelerde) olana zihni bir değer değil de zihinde hâsıl olana ayni (objektif) bir değer bahşeden matluba daha muvafıktır. Ancak zannediyorum ki Kant, bu fikri anlayışına muvafık olan bu faraziye ile zihinde şahit olunan deneyle matlub olan iki mertebeye birden sıçramak istemişler. Yani hem hariçte vukuu, hem de hariçteki vukuun zaruri olması, ilk matluba gelince hariçte vaki olanın zihinde vaki olana tabi olmasından apaçık bilinir. İkincisine gelince hariçte vaki olan zihni bilgimize tabi olduğundan dolayı zihinde olan hariçte olanın illeti olur. Malulün illetinden geri kalmaması da zaruri olur. Zihnin harici âlem hakkında varsaydığı birsâm (halüsinasyon) olur. Nitekim Tein böyle demişti. Buna ziyade olarak: Sıdkı zaruri bir birsam (olur).

İşte bu, Kant'ın kapalı (anlaşılması), kendiyle tenakuza düşecek derecede karmaşık olan mezhebindeki (anlayışındaki) bütün sırların anahtarıdır. Çünkü o, bir açıdan yeterli sayıdaki duyusal deneyler üzerine kurulu olan modern bilimin yakin ve zaruri yakin ifade ettiğini temin (garanti) ediyor, diğer bir açıdan ise müşahede ettiğimiz bütün hadiselerin, denediğimiz vakıaların nefsimizde hâsıl olan temessüllerden ve keyfiyetlerinden ibaret olduğunu söylüyor. Bizler harici varlıklar âlemine taalluk etmesiyle idrakler diye isimlendirdiğimiz bu temessülat ile o âlemi kendi yanımızdan inşa ediyoruz. Onu zihnimizin haricinde değil bilakis zihinlerimizin içinde inşa ediyoruz. İdrak olmasaydı, âlem yok olurdu. Bunların hepsi aynı zamanda harici âlemin içinde cereyan eden hadiselerin var olmadığına veya en azından zihnimizde hâsıl olan sureti dışında onu ve içindekileri bilmediğimize delalet eder. İşin

aslında yakini ve zaruri ilim iddiası bir tarafa, Kant'ın felsefesindeki ilmi (bilimi) Hüsbaniye'den kurtarma iddiası da bir tarafa hiçbir ilmimiz yoktur.

Felsefesinde bulunan kapalı ve karmaşık noktalardan biri de idrakin yok olması hâlinde harici âlemin yok olacağına dair sözüdür. İzahı geçtiği üzere bu söz aklın bedihi hükümlerine aykırıdır.

Ancak adamın tutunmuş olduğu âlemin düzenin zihinlerin düzenine tabi olması faraziyesi bu problemlerin hepsini çözer. Böylece ilme yakin ve zaruri yakin kazandırır. Çünkü buna göre âlemin düzeni, makulün illetinden geri kalmasının imkânsızlığı gibi zihin düzeninden geri kalması imkânsızdır. Âlemin -bizim daha önce aklın bedihi hükümlerine muhalif saydığımız- idrakin yok olmasıyla yok olmasının zaruri olması mucibince tabii olarak lazım kılmıştır. Bunda ise aklın bedihi hükümlerine hiçbir aykırılık yoktur hatta garip bile değildir. Çünkü âlemin şayet mevcut ise mutlaka bizim tarafımızdan meşhut (görülmüş) olması icap eder. Şûhud ve idrakin yok olması hâlinde ise âlemin mevcut olmaması gerekir. O zaman idrak etmemizin kaynağı var olmaması olur.

Bunların hepsi güzel, makul izahlardır. Her problem de bununla ortadan kalkar. İlim için matlub olan zaruri yakin de, âlemin düzeninin zihin düzenine tabi olmasını farz etmemizle beraber hâsıl olur. Hatta bu matluba tenakuz prensibinden istimdat etmeye (teyit almaya) ihtiyaç duymadan. Ki daha önce bu prensip için "matluba fayda vermez hatta belki zarar verir" demiştik. Dolayısıyla bu zikredilen faraziye sayesinde Kant'ın felsefesinde eleştirilecek her şeyden emin olunmuş, istenilen her şey garanti edilmiş olur. Evet, bütün bunlar söz konusudur, şayet bu mahza (sade), hakikat tarafı olmayan, faraziye sahibinin tenakuz prensibine aykırı olmaması dışında, daha önce açıkladığımız gibi –bu kâfi gelseydi ve matluptan uzak bir teyit olmasaydı, farz ettiğini teyit edecek vaki olmuş hakikate dair bir delili bulunmayan bir faraziye (varsayım) olmasaydı... Muhtemelen o; teyitte kâfi olmamasına rağmen matluptan uzak olduğu için buna tutunmuştur. Varsaydığı şey havada kalmasın diye... Kaldı ki varsayım -varsayım olması açısından- zaten havadır.[158] Böyleyken

158 Kant'ın, ilmi Hüsbaniye'den kurtarmakla meşhur olan felsefesinin ruhu, havaya asılı olan bu hava üzerinde kaimdir. Yani, âlemin düzeninin zihin düzenine tabi olması faraziyesi. İlmi Hüsbaniye'den kurtarmak ve ona yakin ve yakin zarureti kazandırmak konusunda felsefesinin etrafında döndüğü bu faraziye onu Hüsbaniliğe sürüklemektedir. Hatta içinde hiçbir yakin ve zaruret olmayan Hüsbanilikte yakin ve zarurete... Kelâm âlimlerimiz Sofistaileri (Safsatacılar, Hüsbaniye, Şüpheciler) İndiyye, İnadiyeye ve Laedriyye diye kısımlara ayırırlardı. Âlemin düzeninin zihin düzenine tabi olması İndiyye safsatasının ta kendisidir. Bunda mülahaza edilen zaruret İndiyye safsatasındaki zaruretin kendisidir. Daha önce eski Hüsbaniye liderlerinden biri olan Yunan Protagaros'tan naklettiğimiz: "Eşya (şeyler) her insan için kendisine tecelli eden hâlinden ibarettir. Tecelli ettiği şekil onun mahsus haleti olarak

şûuuna verdikleri bu imtiyaz, yani onları bilip şüuun sahiplerini bilmemeleri imtiyazı nereden geliyor? Kaldı ki zihnin şüuunu (olgularını) hariçte vaki olan ayni (obje) şüuun olarak nasıl sayarız? Hâlbuki onlara göre her deney ve her müşahede harici şe'ni (olguyu) müşahede (gözlem) değil zihnin kendisi için bir deney ve bir müşahededir. Bundan da Kant'ın ilmin kanunlarına zaruret değeri vermek için ortaya atmış olduğu deneyi başka başka deneylerle teyit etme iddiasının ne kadar saçma olduğu ortaya çıkar. Öyle ki o deneylerdeki gözlemler (şûhudât), zihnin kendi sınırından harice bir adım atmaksızın kendi nefsine müşahede olmayı aşmayınca... Hatta onlar, hariçteki hadiselere dair şûhudâtı (gözlemleri) birsâm (halüsinasyon) ile ifade etmişlerdir. Peki, birsam birsam ile teyidinden ne çıkar?

Bu birsam (sanrı, halüsinasyon), sadık (doğru) olmakla nitelemeye gelince bu bir şeyi zıddıyla vasfetmektir. Eğer sadık ise neden ona birsâm diyorlar? Diğer taraftan zihin için, şüuuna görmek ve ilmi Hüsbaniye'den kurtarmak amacıyla kendi sınırından çıkma imkânı farz edilecek olursa zihin, mahsûs (duyusal, maddi)âlemi de yani şüuun (olgu) sahiplerini de görecek, varlığını itiraf edecektir. Bu durumda varlığını teyit eden ve insanların deneyinde (deneyimlemede) iştirak ettikleri deneyi ilme taalluk eden şuun deneyinden daha çok olacaktır.

Evet, şüuunu ve şuun sahiplerini ayrıt erdenlerin şunu deme imkânları vardır. İkincisi (şuun sahipleri), görülme ve görmenin kendisine taalluk etmesi özelliğine sahip değildir. Zihnin kendi sınırlarından çıkması ve harici âlemi idrak etmesi farz edilse dahi. Bu, "maddenin kendisi müşahede edilmez bilakis arazları (hâlleri, özellikleri) müşahede edilir" ifadesiyle aynıdır. Ancak buna şöyle cevap vereceğim: Şûnun (olguların), şuun sahipleri bilinmeden bilindiğini söyleyenlerin, şuun sahiplerinin hariçteki varlığını bilmeleri ve şuun ile beraber onları da mahsûs (duyusal)

---

değerlendirildiğinden dolayı kendisine tecelli etmesi mecbur olduğu hâliyle tecelli eder. Dolayısıyla insan, mevcut olan yahut mevcut olmayan her şeyin miyarıdır (ölçütüdür) sözü bu İnadiye safsatasını temsil eder. Şimdi bir bak, bu söz ile âlemin düzeninin zihin düzenine tabi olması arasında bir fark görüyor musun?

Ancak faraziye esası üzerine inşa edilen felsefe, deney ve müşahede için zaruret mertebesi bir tarafa vukuu mertebesini kazandırmaya kâfi değildir. Şayet zarureti ispat konusunda âlemin düzeninin bilgimizin düzenine tabi olması faraziyesi -şöyle ki: bilgimizin o düzenin illeti olması- yeterli olsaydı o zaman onların, "Bizler şuun (olguları) biliriz, şüuun sahiplerini bilmeyiz. Hatta var olup olmadıklarını dahi, duyularımızı kullandığımızda hâsıl olan zihni şûhudların bize harici eşyayı şüunlarıyla beraber göstermesine rağmen, bilmeyiz" sözlerinin herhangi bir temeli, izahı olmazdı. Şimdi ise âlemin düzeninin bilgimize, ilmin kanunları bu faraziyesinden sonra şuun ile şuun sahibini birbirinden ayırmanın sadece birinin varlığını inkâr etmenin, ilmi deneylerde başka deneyleri, ilmi deneylerin ayni ve zaruri olduğunu kabul ederek ayırt etmenin hiçbir manası kalmamaktadır.

Hatta şunu diyorum: Şüuun ile şuun sahiplerini mutlak olarak ayrıt etmenin bir manası yoktur. Onların, zihin kendi sınırlarından dışarı çıkmaz ve insan da zihninin haricindekileri bilmez şeklinde söyledikleri doğru olduktan sonra iş, ister mezkûr faraziye üzerine bina edilmiş olsun ister olmasın.

saymaları lazım gelir. Çünkü hariçte "şe'n" sahibi olmadan "şe'n"in var olması mümkün değildir. Ya şuun ve şuun sahiplerini, hiç değilse sahiplerinin varlığını bilmekle beraber bilecekler.[159] Yahut her ikisini beraber bilmeyecekler. Bizler, deney ve müşahedenin (gözlemin) ulaştığından başkasını ikna etmeyiz" derlerse, onların anlayışına göre müşahede "harici şüuuna" da ulaşmamaktadır. Bilakis sadece zihni şüuuna ulaşmaktadır.

Doğrusu Kant'ın döneminden bu yana Batıda hâkim olan felsefe garabet ve çelişkilerle doludur. Bu felsefenin hissi tecrübe (deney) ve bunun üzerine bina edilen ilme çok fazla ihtimam gösterdiğini görürsün. O kadar ki mahsusun (maddinin) teyit etmediği hiçbir makulün varlığını kabul etmemektedir. Hâlbuki Kant, ilim kanunlarına zarureti iktisap etmesinde âlemin düşenin bilgimize tabi olması faraziyesinden istimdat edince mahsusu (duyusal olanı) makul (akli olan) ile teyide muhtaç kılmıştır. Peki, bu "devir (kısır döngü)" değimlidir? Buna karşın onlar, mahsusattan hiçbir şeyi bilmiyorlar. Bildiklerini iddia ettikleri şuun (olgular) hiçbir şekilde mahsusattan değildir. Kastım harici mahsusât, Bilakis bunlar zihnin kendi içinde inşa ettiği sonra hariçte gerçekleşmiş olduğunu sandığı (tevehhüm ettiği) şüunattır (olgulardır). Ben bu söylediklerimi onların mezheplerinden ve mezheplerini izahlarından almaktayım.

Tedribe (deneyciliğe) sağlam bir kulpmuş gibi sıkı sıkı sarılan Kant felsefesinin hakkı, "ene (ben)" ve "lâ ene (ben olmayan)" şuun sahiplerini inkâra ek olarak ilmi de inkâr etmektir. Nitekim Hume, daha önce izahı geçtiği üzere kanunları için zarureti ispat mümkün olmadığı için (ilmi) inkâr etmiştir. Dolayısıyla Hume'un mezhebi, kararsız deneyci konumunda bulunan Kant'ın mezhebinden tedrib mesleğine daha muvafıktır. Her ne kadar o da yani Hume da şüuunları bilip şuun sahibini bilmeme iddiasında çelişik olsa da, ancak onun çelişkisi Kant'ınkinden daha azdır.

Hume'un inkâr etmediği tek ilim (bilim), Kant'ın da tabii ilimden önce ikrar ettiği riyazi (matematiksel) bilimdir. Çünkü bu ilmin meseleleri tahlilidir (analitiktir) mevzuları (özneleri) mahmulâtını (yüklemlerini) ihtiva etmektedir. Bundan dolayı

159 Sahipleri olmadan şûunun var olmaması zihindeki yerleşik kanunlardandır. Dolayısıyla o -yani zihin- müdrek (idrak edilen) in ve müdrik (idrak eden) in varlığı olmadan idraki tasavvur edemez. Âlim (bilen) ve malum bilinen olmadan da ilim tasavvur edemez. Hatta bu kanun, zihnin tabiatıyla olan uyumu şûunun kendisinden daha şiddetli daha kuvvetlidir ve zihin bunları (kanunları) şûunun kendisinden daha çok bilir. Şu manada, zihin şuunu bilmekte şüphe duyabilir ancak şuunu bildikten sonra şuun sahiplerinin varlığını bilmekten şüphe duymaz. Kant'ın kendisi de bu zaruri kaideyi inkâr etmez. Öyle ki "ene (ben)"in, idrakin varlığını iddia etmekle beraber hariçteki varlığını inkâr ederken, "zihinde idrakin varlığı, müdrekin (idrak edilenin) hariçte değil zihinde varlığını icap ettirir" demektedir. Bunun münakaşası gelecektir. İşte ikrar ettiği bu kanunu, "bizler şuunu biliriz ancak şuun sahibini bilmeyiz" diyerek nasıl olur da inkâr eder ve de inkâr ettiğinin farkına varmaz.

bunları ikrar zaruri, ikrar etmemek ise kendi kendiyle tenakuz olmaktadır. Örneğin üç çarpı üçün (3X3) işin hakikatinde dokuzdan (9) bir farkı yoktur. Şayet üç kere üçün dokuz ettiğinden şüphe duyarsak bu tenakuz olur. Bu makamdaki sade hak (doğru) yahut akıl sahibinin filozoflardan falan yahut filanın mezhebine bakmaksızın ikrar etmesi gereken, iki hususdur:

Birincisi: Âlemin zihinler haricindeki varlığı bedihidir, hissidir (duyusaldır). Aynen riyaziyat (matematik kanunların) bedihi, burhani olmasıyla aynıdır. İdrak de -zihnin kendisi de çıkmayacak olsa dahi- zihnin sınırları dışına çıkar ve harici âleme ulaşır. Bu âlemden duyular vasıtasıyla bildiğini bilir. Bizler bu iki farklı âlem zihin âlemi ile harici âlem arasındaki bağın nasıl gerçekleştiğini bilmiyoruz. Dilersen şöyle de: "Ene (ben)" âlemi ile "lâ ene (ben olmayan)" âlemi arasında. Bu yüce Allah'ın sanatıdır. Aynı şekilde idrakin kendisini de insanda nasıl gerçekleşiyor bilmiyoruz. İster hariç ile alakalı yahut müdrikin (idrak edenin) kendisi ile alakalı olsun. Bu da yine harice taalluk etmesinden daha ince (dakik) olan Allah'ın sanatıdır. Her iki hâlin insandaki keyfiyetlerini bilmekten aciz kalmasıyla beraber mevcudiyetleri Allah'ın varlığının karşı konulamaz, göz kamaştıran delillerindendir. İnsanda idrakin hâsıl olmasına gelince başka hiçbir şey kabul edilemese bile bütün felsefi akımlarda varlığı kabul edilen bir hususdur. Şek (şüphe)nin dahi idrak olduğunu öğrenmiştin.

Hâsılı, bizler harici ayanın (objeler) kendisini görüyor ve onlara dokunuyoruz. Yoksa her iki vecihte de suretlerin zatının varlığını bilmeksizin zihinlerimizde temessül eden (canlanan) suretlerde, hariçte bulunan suretlerde değil. Kaldı ki aslı mevcut olmayanın sureti nasıl tasavvur edilir, madum mevcut olmayanın sureti nasıl tasavvur edilir, madum (yok) olanın da temessülü (canlanması) nasıl düşünülür? Haricin idraki malum bir şeydir. Harici idrakin keyfiyetini idrak ise bize kapalıdır. Harici idraki izahı üstlenen filozoflar da madem tam manasıyla izah etmeye kadir değiller o zaman onlardan biri, keyfiyetini idrak edememekten etkilenerek, "harici idrak kökünden yoktur" deyinceye kadar, onda izah edilemeyen bir yön bâki kalır. Tabiat âlimleri de madem hareket (eylem) dışında herhangi bir keyfiyeti ve hususiyeti (özelliği) olmayan cümlelerle karşılaşırken zihni temessülatın nasıl hâsıl olduğunu idrak etmekten aciz olduklarını ikrar ediyorlar bu hâlde bizim için, keyfiyetini izaha dalmadan hissi bedahet yoluyla bildiğimize sarılmak evladır. Diğer taraftan izaha yanaşmamak, başarısızlıkla sonuçlanacak tutarsız izahtan hayırlıdır.

İkincisi: İlmi (bilgi, bilim) inkâr eden Hume da kanunlarını zaruri kılmaya çalışarak varlığını ikrar eden Kant da her ikisi de hatalıdırlar. Hak (doğru) ikisi arasında vasat bir yoldadır. O vaat yol da şudur: Yeterli sayıdaki deneye teyit edilmiş olan il-

min kanunları doğru kanunlardır. Şu manada, bu kanunlar yakini kaziyelerdir (önermelerdir) ancak zaruri kanunlar değillerdir. Yakinin, sıdk (doğruluk) mertebesi âdeten de sıdkının (doğruluğunun) ittiradı (kurallaşması), zaruri olarak da sıdk mertebesi vardır. Bu, ilkinden daha üstte olan mertebe, burhani kaziyelere mahsusutur, deneyle sabit olanlarda bulunmaz. Hume'un mezhebini bu tercih ettiğimize bağlayabiliriz. Şöyle ki onun ilmi -yani deneye dayanan ilmi- inkârını âdeten (tabii) yakini olmasını inkâra değil de zaruri olmasını inkâra yorumlarız. Onun ilmin kanunlarını "kanun" saymasını da, kanunların onun nezdinde zaruriyata mahsus olmasına dayandırırız. Nitekim ıstılahta bir kısıtlama yoktur.

Buraya kadar aklın dinin esası olan Allah'tan varlığı hakkındaki konumuna dair az sayılmayacak şeyler yazdım. Buna dair doğru, şaibelerden arınık sağlam bir fikir verdiğimi umut ediyorum. Konuyu Allahu Teâlâ'nın Zikri Hakîm'inde cehennem ashabı hakkındaki buyruğu ile bitirelim: **"Derler ki: Biz işitir veya akleder olsaydık bu Seîr (azgın, çılgın ateş) ashabı içinde bulunmazdık..."** *(Mülk, 10)* Bu ayeti kerime İslâm'da aklın ve işitmenin din karşısındaki konumunu anlatmaya kâfidir. Çünkü bu ayetten anlaşılan, Allahu Teâlâ'nın **"Onlar ki sözü dinlerler, hemen de en güzelini tatbik ederler."** *(Zümer, 18)* buyruğu ile işaret edilen makul kelamı akletmek ve dinlemek (işitmek) bir şahısta kendisini cehennem ateşine sürükleyecek dalalet ile bir arada bulunmazlar. İnsanda bulunan temyiz kabiliyeti olan akl-ı selim (sağlıklı akıl) ilahi hidayetin ve ebedî saadetin teminatıdır. Bundan da aklın, dinin birinci ve başyardımcısı olmayı, hak dinin de makulatın (akli olan hususların) başında bulunmasını icap ettirir. (Din ve akıl ilişkisine dair) Bu mülahazalar ise Hz. İsa'dan sonra uydurulan ve akıl ile çelişen Hıristiyanlıkla seyreder. Nitekim bu hususu bu kitabın ilk bölümüne girmeden tafsilatlı olarak anlatmıştık. Din ve akıl arasında sıkı, sağlam bir bağın bulunduğunu haykıran hususlardan biri de biz müslümanların nezdinde ahkâm-ı şeriyye ile teklifin (mükellefiyetin) medarı (temeli) akıldır.

Son olarak Batılı filozoflardan kalan bazı sözleri nakledelim. Böylece okuyucu aklın dine aykırı mı yoksa destek mi olduğunu daha iyi kavrasın. Hegel diyor ki: *"Ruhun mahsus ötesine yükselmesi ve kendisini mütenahi hududundan geçirtip (bu sınırları aşıp) görülmeyen ve namütenahi taraflarına ulaştıran seyrüseferi (serüveni) hep akli idrakten ibarettir. Mütenahiden namütenahiye olan bu geçiş olmazsa teakkul (akıl ile idrak) hiç yok demektir. Bu teakkul (akletme) insan dışındaki canlılarda yoktur. Binaenaleyh Allah'ın varlığı hakkındaki tabiat ötesi deliller, ruhun Allah'a yükselmesini natamam (eksik) olarak beyan ve tasvirden başka bir şey değildir. Çünkü âlemin zahiri varlığı, mütenahiyi namütenahi ile birleştiren bir vasıta ve rabıtadan ibarettir."* *(bkz. Metâlib ve Mezâhib, s. 260)*

Allah'ın varlığına istidlal edilen delilerin noksanlığı hakkındaki sözünden kasıt, Allah'ın varlığı bedaheten sabittir. Bedihi hakkında ise delil ikame edilmez. Eğer ikame edilirse o zaman noksan sayılır. Ona göre teakkül (akletme) makamı, -konusu ne olursa olsun- Allah şûhud makamıdır, varlığına burhan ikame makamı değildir.

Benzeri de Cousin'in şu sözüdür: Allah'ı bilmek *"Hakikate dair her marifet (bilgi) Allah'ı bilmek demektir. Doğrudan doğru hakikat müşahedesi vasıta yoluyla ve müphem olarak şûhudu ilahiyi ihtiva eder. İlim tabiatı itibariyle ilahi, akıl da din için zatidir."* Yani dinin mahiyetine dâhildir.

Bu ve ondan önceki sözler Plotin'in daha önce aktardığımız *"İnsandaki yakini idrak mertebesi Allah ile (birleşme, bir olma) mertebesidir. Bu ittihad olmadan yakini olan hiçbir şeyi idrak edemez."* sözünün tadil edilmiş olması mümkündür.[160] Aynı şekilde Paul Janet'in Batıda Allah'ın peygamberi makamında gördüğü Sokrat'ın da "madem insanda başkasından daha çok akıl vardır o zaman onda lahuttan (ilahî) bir pay var demektir" sözünün tadil edilmiş hâlidir."

Schelling de ek yaparak şöyle der: *"Tabiatın vahdeti ve terakkileri (yücelmeleri) ancak âlemin kendisi ile yani kâinatı tanzim eden bir mebde-i asli ile anlaşılır. Biz bu âlemin kendisini hem nefsi hem ayni cemeden bu mutlakı kendi nefsimizin bedahetinden daha derin bir akli bedahet ile idrak ediyoruz."* bkz. s. 152.

Kant'ın Allah'ın varlığını ispat delilini incelerken bu söz hakkında diyeceklerim vardır.

Maine de Biran da şöyle demiştir: İnsan ilminin iki kutbu (başlangıç-sonuç noktası) vardır. Birincisi: "ene (ben)" her zaman kendisinden çıkılarak gidilen şahıs. Diğeri "Allah" her zaman kendisine ulaşılan şahıs (zat).

Kitabın 1. bölümünün bu faslında verdiklerimizden akıl sahibinin Allah'ın varlığını, ilahiyatçı filozof ve âlimlerin cumhuruna göre burhani yakin ile bir kısmının görüşüne göre bedihi yakin ile Berkeley'in görüşüne göre de hissi (duyusal) yakin ile bilir.

Aklın din karşısındaki konumu işte budur. Yani dini teyit eder. Yoksa Camia dergisinin kurucusu, Şeyh M. Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun'un ve Mısır'da kafasında onun anlayışını taşıyan Hıristiyan ve müslümanların iddia ettiği gibi dine karşı çıkmaz, aykırı olmaz.

160 Tadil edilmiş söze göre bir şeyi bilmek bilenin Allah ile ittihadını ihtiva etmez. Bilakis o şeyi bilenin o şeyi bilmesi kapsamında Allah'ı da bildiğini ihtiva eder.

İKİNCİ KONU:

İLMİN (BİLİMİN) DİNE KARŞI KONUMU

İlmin dine karşı konumuna gelince -aklın konumunu izah esnasında anlaşılanla beraber- bu hususta icmal (genel bir bakış) ve tafsil vardır:

İcmali bakış açısına gelince şudur: İlim akla aykırı olamaz, ayrıca akla aykırı olmasına, aklın teyit ettiğine aykırı olmasına imkânı yoktur. Aklın konumunda ifade ettiğimiz gibi akıl, Allah'ın varlığını ve varlığının vacip olduğunu ikrar etmekle dini teyit eder. Binaenaleyh ilmin (bilimin) dine aykırı olamayacağı, aykırı olmasına imkânı olmadığı sabit olur. Bundan dolayı akıllı okuyucunun emin bir şekilde gözlerini yumup, yapacağımız tafsilatı beklemeden kesin ve emin olarak, aklın dinle beraber olduğun ikna olduktan sonra ilmin (bilimin) dine aykırı olmadığına bilakis tam destek olduğuna hükmedebilir. Çünkü ilim, akıldan ayrılmaz. Ondan ayrılır ve karşısında durursa isabet ve galebenin akıl tarafında olacağında halel (tutarsızlık) ve başarısızlığın (mağlubiyetin) ilim tarafında olacağında şüphe yoktur. İşte bu nokta itibariyle inkârcı maddelerin yanlışları büyük olmuştur. Onlar, ilahiyatçıların Allah'ın varlığını akli delil ile ispat ettiklerini görünce onlara, modern ilmin (bilimin) akli istidlale güvenmediğini, deney ve müşahede (gözlem) türünden bir delil istediğini söyleyerek itiraz ettiler. Akıl ile ilmi, ilkinin ikincisi nezdindeki değerini düşürerek birbirinden ayırt etmeye çalıştılar. İlim, cehalet şaibesi bulunmadığı müddetçe onların bu çabalarını kabul etmez. Dolayısıyla onların aklı hafife almaları onların hafif akıllı, çok az ilimli olmalarından başka şeye delalet etmez. Aklın da bu hafiflikten bir şey, ilim azlığından bir pay bulunan kimseler dışında bu söylediğimizin doğruluğunda şüphe edecek kimse yoktur.

İlim ile akli ve mantıki delile dayanan din arasında ihtilaf bulanların ilime dayanarak ve de ilmi akla üstün tutarak dini ve beraberinde aklı reddetme hakları yoktur. Şayet yaparlarsa akıl sahipleri nezdinde onların da redlerinin de bir değeri olmaz. Onların görevleri dinin üzerine kaim olduğu akli delili delil getirenlerin farkına varmadığı, bir yönden içinde halel (tutarsızlık) ve zaaf bulunduğunu ispat ederek tenkit etmektir (çürütmektir). Yoksa akıl ve ilim çelişik olduğu sürece eksik ve halelin ilim tarafında aranılması gerekir. Yani zamanın akışıyla sürekli yenilen ve bir hâl üzere istikrar göstermeyen ilim, sabit kaideler (prensipler) üzerine kaim olan akılla yenişmez.

Tafsilatlı bakış açısına gelince şudur: İlim, bu ilimden kastımız tasdiki ilimdir, -yani herhangi bir kaziyenin (önermenin, yargının) mazmununu (içeriğinde yer alanı) bilmektir/ iki manada kullanılır:

Birincisi: Sebebiyle beraber bilmek. İstersen, kesin bilgi diyebilirsin. İster bedahet üzerine ister müşahede üzerine veya sebebini bilmek üzerine kurulu olsun fark etmez. Bu ilmin kapsamına bedahetle bilinen -küll, cüzden büyüktür gibi- duyular yoluyla bilinen ve akli delil ile bilinen girer.

İlmin ikinci manası: İlim, Hendese, Felsefe, Mantık, Tabiat, Fıkıh, Fıkıh Usulü, Usuluddin vd. gibi tedvin edilmiş ilimlerden her birinin ismidir.

İlmin ilk manasını esas aldığımızda dini teyit eder olarak bulmaktayız. Çünkü önceki bölümde Allah'ın varlığını kat'i akli delil ispat etmiştik. Başka delillerle de ispat edeceğiz. Bizler Vacib'in varlığını delili ile bilmekteyiz. Bir meseleyi delili ile bilmek, ilimdir. Dolaysıyla Allah'ın varlığı olan dinin esası meselesinde ilim biz ilahiyatçıların yanındadır.

İkinci manadaki ilme gelince müdevven ilimlerden her biri kendine mahsus olanla meşgul olur. Başka bir ifadeyle konusuna taalluk eden meseleler hakkında hüküm verir. Ötesindeki meseleler hakkında ise tarafsız kalır, ne ispat ne de inkâr eder. O meseleler hakkında hüküm verme hakkı olduğunu da iddia etmez. Bunun hakkındaki doğru (hak) sözü, onu bilmediğidir. Bazı ilimlerin din karşısındaki konumu işte bu şekildedir. Mantık ilmi gibi bazı ilimler de tarafsızlık tutumunu pekiştirir ve Vacib'i ispat delilleri prensiplerine muvafık olduğu için onu teyit eder. Tabiat ötesi (metafizik) ilim ise bu ilmin bizim meselemizle olan bağı daha sıkı daha kuvvetlidir. Çünkü meselemiz bu ilmin meselelerindendir. Hâsılı, ilimlerden bir kısmı vardır ki Allah'ın varlığı meselesini teyit etmekle dini teyit eder. Bir kısmı da vardır ki konusuna girmediği için tarafsız kalır. İlim dallarından dinin esasına mani olan, Allah'ın varlığını inkâr eden hiçbir dal yoktur. Bundan dolayı İngilizlerin büyük mantık âlimlerinden biri olan W. S. Jeuans şöyle demiştir: *"İlhad (inkârcılık, dinsizlik) ilmi (bilimsel) usullerin neticesi değildir."* Meşhur İngiliz bilgin Thomas Henri Huxley de şöyle demiştir: *"İlmi esaslar çerçevesinde ilhad (inkârcılık) tahammül edilebilir bir şey değildir."*

Evet, çağdaşların müspet ilim bazen de mutlak ilim ismini deney üzerine kurulu olduğu için onların ilimlerinin tekelinde gördükleri maddiyatçı ve tabiatçı âlimler arasında Allah'ın varlığını nefyeden inkârcılar şunu diyorlar: Âlem, Allah'ın yaratması ile oluşmuş değildir. Bilakis kendi kendine ve eşyanın tabiatı itibariyle oluş-

muştur. Ancak bu görüşlerinin vebali yükü tabiat ilimlerinin yahut başka ilimlerin değil onların omuzlarındadır. Ayrıca bu görüş ilmin kendisini gerektirdiği bir şey de değildir. Çünkü örneğin tabiat ilmi kâinatın yaratan ilah ile bağını koparmanın oluşumu da kendine isnat emenin adı değildir. Bilakis bu ilim, varlıkları ve yaratılışındaki tabiatlarını araştıran, inceleyen bir ilimdir. Tabiat âlimlerinin inkârcı olmaları zaruri değildir.[161] Bilakis onlar diğer ilim mensuplarına göre Allah'ın varlığını ikrar etmeye önceliklidirler. Nitekim bu husus Allah'ın varlığı delillerinden "gaye ileti delilini incelerken aşikâr görülecektir. Şayet inkâr, tabiat ilminin yahut herhangi başka bir ilmin icabı olsaydı o zaman âlimleri arasında Allah'a iman eden birilerinin bulunmaması, hepsinin inkârcı olması icap ederdi. Ancak durum böyle değildir. Tabiat âlimlerinden inkârcı olanlar âlim olmaları sıfatıyla inkârcı olmamışlardır. Bilakis cahil oldukları, hatalı oldukları ve tabiat ilminin sınırlarını aşarak deney ve müşahedeye dayanmadığı için ilimlerden saymadıkları tabiat ötesine girmeleri sebebiyle inkârcı olmuşlardır. Onlar dönüp tabiat ötesi hakkında konuştuklarında deneysel prensiplerini terk etmiş ve onun yani âlimlerinden olmadıkları tabiat ötesi ilimle alakalı olan bir mesele hakkında olumsuz bir hüküm vermektedirler. Bunun farkında da değiller. Tabiat ilminin kendilerine mahsus olmasının yaptırması gereken onun sınırları ötesi hakkında ne ispat ne de nefy ile konuşmaktı. İşin garip tarafın onlar, konumlarını bilemeyince tabiat ötesi memleketi tabii ilme mahsus bir silah ile fethetmeye çalıştılar. O silah da deneydi. Yine menfi olanın (olmayanın) deneye tabi tutulan şey maddi daha olsa deneye tabi tutulamayacağını bilemediler. Bu ifadenin manası şudur: Menfi hüküm, deney üzerine bina edilemez. Deney sadece ispat eder. Değilse onun görevi susmaktır. Menfi hakkındaki hükmünün doğru manası, menfiye dair bilgisini nefyetmektir (yani bilmediğini ikrardır). *Metâlib ve Mezâhib*'in müellifi Fransız âlim, felsefe tarihinde şöyle der: (s. 149):

"Maddiyatçılık mezhebi, doğrusu tedribi bir mezhep değildir. Locke ve Hume ve sair gerçek tedribilerin hepsi cevhere ulaşmanın mümkün olmadığını itiraf ederler. İlmin tabiat ötesine taalluk eden hiçbir şey hakkında ilzam ve icbarı (gerekliliği, zorunluluğu) yoktur. Çünkü hükmünün dairesi (havzası) yani ilmin hükmü şüunatı (olguları) aşmaz. Maddiyatçıların ilim namına söz söyledikleri iddia etmeleri bir tevehhümden ibarettir."

161 Nitekim Newton ve Laplace tabiat ilimlerindeki ileri seviyelerine rağmen Birmingham Üniversitesi rektörü tabiatçı filozof Oliver Lodge'un Hayat ve Madde kitabında aktardığına göre muvahhid kimselerdi. Meşhur maddiyatçı mülhid (inkârcı) Buchner de Cota ve Sky'ın büyük âlimlerden olmaları hasebiyle Allah'a iman ediyor olmalarına teessüf ediyordu. Nitekim Madde ve Enerji adlı kitabının 12. bölümünde bu konuya tafsilatlı olarak değinmiştir. 17. Asır Fransız filozoflarından Gassendi mutaassıp maddiyatçı biriydi. Aristo'nun felsefesine saldırmış maddiyatçı (materyalist) Epikürcü ekolün yanında durarak Descartes ve tabilerine karşı durmuştur. Bununla beraber 18. asır filozofları gibi maddiyatçı akımdan ilhad (inkâr) şeklinde bir netice çıkarmamıştır. Bilakis, Allah, maddenin yaratıcısıdır, demiştir.

Bu anlatılanlardan aşikâr olarak göründü ki, ne tabiat ilmi ne herhangi başka bir ilim ne de deney Allah'ın varlığına mani değildir ve varlığını inkâr etmez. Asıl nefyedenler (inkâr edenler) ilim ve tecrübenin (deneyin) sınırlarını aşanlardır. Âlemin birtakım kanunlarla yürüdüğüne delalet eden ilim ve deneyin aynı şekilde o kanunların eşyanın tabiatından kaynaklandığını, hariçten kendisine dikte edilmediğin ve âlemin kendisini var edecek bir mucide (var edene) muhtaç olmadığını iddia etmektedirler. Hâlbuki deney ve onun üzerine kurulu olan ilim, biraz önce zikredilen son hükümlere delaletten oldukça uzaktır. Bilakis hükümler, mülhidler tarafından deneyin hükümlerine yapılmış bir ilavedir. Çünkü deneyin hükmü ortada birtakım kanunları olduğuyla sınırlı kalır. Bu sınırı aşarak o kanunları inşa edenin eşyanın tabiatının kendisi olduğunu ve hariçten bir şey olmadığını tayin etmeye girmez. Kim kalkar deneyin hükmünü bu izafi hükümlere sirayet ettirirse kendi yanından bir kural koymuş ve deneye ve medlulüne iftira etmiş olur. Sonra o hükümler, deneyin medlulüne izafe edilmiş akli sahih bir netice olsaydı biz bu o hükümleri kabul ederdik. Ancak böyle değildir. Bilakis bu deneyin medlulünün tamamı olduğu zannıyla onun hükmüne izafe edilmiş fasit bir istintaç (netice, çıkarım)dır. Nasıl ki bu hükümler doğrudan deneyin ifadesi değilse aynı şekilde onun akli icaplarından da değildir. Bütün bunlara rağmen onlar hâlâ bu hükümlerin akli hükümlerin üstünde deneysel hükümler olduklarını iddia etmeye devam etmektedirler. Hâl böyleyken deney ile deneye izafe edilen akli çıkarımı birbirinden ayırt edemeyen kimselerin deneylerinden ne umut edilebilir? Diğer taraftan, akli çıkarımlarının -çıkarım olduğunun farkında olmamaları ve deney olduğunu iddia etmeleri açısından- ulaşabileceği değer ne olabilir? Maddiyatçılar çoğu zaman böyle bir karışıklığa düşmektedirler. Çıkarımda bulunuyor ve çıkarımlarında hata ediyorlar. Çünkü onların alanları, meslekleri değildir. Hükümlerini de hata etmeyen deney üzerine bina ettiklerini zannederek bu yanlı çıkarımlar üzerine bina etmektedirler. Onlar gece oduncusundan başka bir şey değildir. Odunla beraber helakine yola açacak bir şey toplamasından emin olunmaz.

Bu anlayışlardan biri de Darwin ve tabileri gibi evrim mezhebini benimseyenlerin –nitekim Mısırlı aydınların çoğu bu anlayıştadır- yer katmanlarında keşfettikleri fosiller üzerine hüküm vermeleri... Nitekim 1891 yılında Java adasında bir fosil çıkarıldı. Kafatası sön dönem insanların kafatasından daha küçük, maymunlardan da kafatası en büyük olandan daha büyüktü. Kafatasından 15 metre uzaklıkta bulunan uyluk kemiğinin bulunan fosilin günümüz insanı gibi ayakta yürüdüğünü gösteriyordu. Bu keşif bayramvari bir mutlulukla karşılandı. Bu fosilin insanın soyunu maymunla birleştiren orta halka olduğuna hükmedildi. Buna karşın bahsedilen ve

aralarında uzak bir mesafe bulunan kafatası ile uyluk kemiğinin tekbir cesedin azaları lazım gelmez. Aynı şekilde yer kazılarında bulunan ve insan ile maymun arasında orta halka olarak değerlendirilen hiçbir fosilde iki tür (insan-maymun) arasında intikal ve dönüşüm olduğuna kesin olarak delalet etmez. Çünkü bunun, maymundan ve insandan başka soyu tükenmiş bir hayvanın fosili olması muhtemeldir. Dolayısıyla onun maymundan, insanın da ondan evrilmiş olması, aynen kendisinin maymundan evrilmiş olması gibi ispata muhtaçtır. İhtimalin bulunduğu yerde istidlal düşer.

İnsan azaları arasında herhangi bir hayvanın azaları arasındaki sade şekil benzerliğinden insan ve maymun türünün tek bir kökten geldiklerine hükmetmek saçma bir mantıktır. Hâlbuki insan ile dışındaki hayvanlar arasındaki fark, bulunduğu dereceden değil mahiyetteki farklılıktan kaynaklanmaktadır. Onların neden insana mevcut maymun (ondan daha çok benzeyen fosiller aradıklarını ve aralarından orta bir halkaya (türe) ihtiyaç duymadan doğrudan bu maymunlardan insana intikale hükmetmediklerini bilmiyorum? Kaldı ki insan ile ara tür arasındaki fark, insan ile mevcut maymunlar arasındaki fark gibidir. Aralarındaki benzerlik şekilden öte olmadığı ve kafatasının büyüklüğü yahut küçüklüğü şekle döndüğü serece... Yani herhangi bir hükmünün bulunmadığı sürece... Aradaki bu benzerlikler müşahede edenlere insanın "nefis-i nâtıka" (düşünen nefis) diye tabir edilen insanın âli meziyetini arz etmediği sürece... Onların deneysel anlayışlarının -anlayışlarında samimi iseler- mantıki olarak ispatı için bize sarahate insana evrildiğini söyleyen, insan gibi konuşan, insan gibi gülen, insan gibi düşünen bir maymun getirmeleri icap eder. Yahut bunları yapacak bir fosil getirmeleri lazım gelir. O zaman da biz insanın dik yürümesi gibi imkânsızın yürümesinden vazgeçeriz. Yoksa Darwin'in mezhebinde akli mantıki istidlal yahut deney ve müşahede (gözlem) nerededir? Buna rağmen onlar mezheplerinin (anlayışlarının) deney ve gözlemle desteklenmiş olduğunu iddia etmektedirler. Mısırdaki aydın kamuoyu bu iddialarında onların yanında yer almaya devam etmektedir.[162] Din âlimleri arasında da Hz. Âdem'in yaratılışını anlatan Kur'an ayetlerini bu mezhebe uygun, muvafık olacak şekilde tevile çalışanlar vardır.[163]

---

162 Hatta Üstad Ferid Vecdi Bey Ezher'in sözcülüğünü üstlendiği üçüncü görev döneminde *Ezher* dergisi 7. Cilt 7. Cüzünde geçmiş İslâm âlemlerini methiye sadedinde, Batıda evrim anlayışı ortaya çıkmadan türlerin birbirinden dönüşüp evrildiği nazariyesine ulaştıklarını yazmıştır. Bu anlayışta, Batıyla beraber müslüman Doğunun havasına almak için yarışmaya değer bir iftihar vesilesi görmektedir.

163 *Ahbar'ul-yevm* s. 96'da "Kurt Çocuk" başlıklı yazıda şunu okuduk: Ahbar'ul-yevm'in anlattığı "Ceylan Çocuk" kıssasında bir gariplik yoktur. Nitekim bilimsel olarak bazı çocukların ceylanlar bir tarafa yırtıcı hayvanların arasında yetiştikleri basittir.
Kurtlar -ki bu hayvanlar en yırtıcı, saldırgan hayvanlardandır- çoğu zaman çiftliklere saldırdığı ve içindeki çocukları kaçırdığı olmuştur. Sonra çocukları parçalamadığını bilakis şefkat gösterip emzirdiğini ve

Bilesin ki, Darwin'in gerçek görüşü insanın kökeninin bizzat maymun olduğundan ibaret değildir. Bilakis bu Fransız Lamarck'in görüşüdür. Daha sonra Darwin gelip düzeltmiş ve onun anlayışı olarak meşhur olmuştur. O da canlılarda türlerin birden fazla olmasını kökünden nefyetmektir. Ona göre canlılar ilk olduklarında müstakil, farklı türler olarak var olmamışlardır. Bilakis bir tür oldu sonra o türden başka türler, o türlerden de başka başka türler gelişti. Tevalüdün (birbirinden doğmanın) devamı, eskiye nispette yeninin terakkisi, bununla beraber geçen ve gelen türlerden devamı hak etmeyenlerin tükenmesiyle aynı anda devam ediyordu. Bugün bulunan türler arasında nice tükenmiş türler vardır. Aynı şekilde türlerin en gelişmiş ve üstünü olan insan ile insana benzeyen maymun arasında da nice tükenmiş

---

kendi yavruları gibi yetiştirdiğini görmekteyiz.

Nitekim eğitimci bilginlerin olan Arnold Gasell, Hindistan'da rastladığı bir "kurt çocuk" hakkında kitap yazmıştır. Bazı köylülerden bir kızın kurtlardan biriyle yaşadığını gördüklerini duymuş sonra bu dişi kurdu yuvasına kadar takip edip öldürmüştür. Kurdun yuvasında iki kız çocuğu bulmuş onları alıp evine dönmüş ve karısı ile bakımlarını üstlenmiştir. Kızlardan biri ölmüş diğeri ise 17 yaşına kadar yaşamıştır. Onları bulduğunda yaşı yaklaşık sekizdi.

Bu kız çocuğu dört ayak üzerine yürüyor, yemeği ellerini kullanmadan doğrudan ağzıyla yiyor ve suyu diliyle yalayarak içiyordu. Aynen kurt gibi de hızlı koşuyordu.

Ben de diyorum ki Mısır aydınlarının daha genel ifadeyle İslâmi doğunun aydınlarının Batıdan almış oldukları ve deneye dayanması gereken sabit ilmi kaziyelerden bir kaziye gibi kabul ettikleri akaidlerin (inançların), kadim insanın dört ayaklı sair hayvanlar gibi dört ayak (eller ve ayaklar) üzerine yürüdüğü daha sona gelişip doğrulduğu ve iki ayak üzerinde durduğu şeklinde olduğu malumdur. Ahbar'ul-yevm'in Batı âleminden naklettiği hikâyede minvalinde yürümüş olduğu bu akide, insanın hayvandan evrildiğini söyleyen akidenin dallarından biridir. Nitekim o aydınların iman etmiş olduğu evrim anlayışı bunu söylemektedir. Aktarılan hikâye de bu anlayışı destekliyormuş gibi gösteriliyor. Sonra diyorum ki: Hikâye de bu anlayışı ispata yetecek deneysel bir dayanak yoktur. Çünkü "Kurt Çocuk" diye anlatılan (yavru) önceleri bir kurdun eniği, daha sonra ise eğitme ademi bir çocuğa dönüşmüş değildir. Bilakis öncesinde bir çocuktu en başından beşer bir çocuktu. Hikâyenin sahibi bunu kız olarak anlatmıştır. Hikâye ancak -o da doğru ise- o beşer çocuğun yırtıcılar gibi yetişmeye ve aralarında yaşamaya müsait olduğuna delalet etmiştir.

Şu da var, ben kızda yırtıcı hayvanlar gibi elleri ve ayakları ile koşabilecek kudret bulunduğuna inanmıyorum. Aynı şekilde eski insanın da bu şekilde dört ayak üzerine yürüdüğüne sonra kalkıp iki ayakla yürümeye başladığına da inanmıyorum. Çünkü dört ayaklı hayvanlar yürümek ve koşmakta gücünde insandan çok çok üstündürler. Bu durumda eski insanın bu daha güçlü olan yürüme şeklinden iki ayakla yürümeye dönmesi herhangi bir şeydeki faydalı kalkışa aykırı olur. Ancak onun müdrik insan mertebesine ulaşması boylu boyunca durmasına bağlıdır dense başka... İnsan türünün bu kemali tahsil için bu şekildeki dik durmaya ihtiyacı olduğu farz edilse, onu türünün ilk var olduğu günde bu şekil üzere farz etmek, daha ilk başta dört ayak üzerine yürüyordu da sonra idrak sahibi bir insan olmak için daha hızlı ve güçlü olan bu şekli bırakarak dikilmeye kalktığını farz etmekten evladır. Meselenin hepsi hakiki tecrübeden (deney) uzak faraziyelerden ibarettir.

İnsanın bir dönem dört ayaklı hayvanlar gibi elleri ve ayakları üzerinde yürüdüğünü sonra iki ayağı üzerine durduğunu iddia eden evrim ekolü mensuplarının yapması gereken, iddialarını âdemoğlu çocuklardan bir grubu hayvanların yavruları gibi elleri ve ayakları üzerinde yürüyecek şekilde yetiştirip, iki ayakla koştuklarından daha iyi şekilde karşılaştıklarını ortaya koyarak ispat etmektir. Zira bugün iddia sahiplerinin -eğer davalarından eminlerse- bu deneyi yapmalarına bir engel yoktur. Ya yapsınlar veya insanlara deneyle sabit bir yargı gibi arz etmiş oldukları bu baş davadan vazgeçsinler.

ara türler vardır. Yine insanın ve maymunun tükenmiş olan bir türden dallanmış olması da mümkündür.

Canlı, en alt ve en basit türlerinden dallanıp evrilerek derece derece gelişti, yükseldi. Ne kadar da basit ve alt olursa o kadar türündeki kıdem (eskilik) o oranda geridir, uzaktır. Terakkideki (yükselişteki), ilerlemesi nispetinde de yeni olmaya olan yakınlığı artar. Türler içindeki bu gelişim ve dallanma, mahza (sade) tabii bir şey olması, ne başlangıcında ne de seyrinde Allah'ın iradesine dayanmamış olması muhtemeldir. Bu Darwin'in mezhebini açıklayan Buchner gibi inkârcıların sözleridir. Allah'ın iradesine de dayanmış olması da muhtemeldir. Darwin'in Allah'ın varlığını inkâr edenlerden olmadığı şeklinde söylenenler binden... Evrim ekolünü savunanlardan biri olan Emanuel "Biz Maymundan mı geldik?" kitabında ikinci kanaati benimsemiştir. Zira şöyle diyor: Bu anlayış, mevcudatın nasıl meydana geldiğini inceler, kimin tarafından meydana getirildiği değil.

Darwin'in mezhebi o veya bu olsun duyusal deneye dayalı ilmi (bilimsel) bir mezhep olması doğru değildir. Bilakis bu mezhep varsayım ve tahmin üzerine kuruludur. Çünkü türlerin birbirinden doğumu, dallanması duyu ve gözlem ile idrak edilen şeyler kapsamında yer almaz. Yeraltından çıkarılan ve canlıların iki türü arasında ara tür olarak değerlendirilen fosilleri görmek ne dallanmanın (doğmanın) gözlenmesi ne de dallanmanın ara türü olduğunun gözlenmesidir. Çünkü vasıta (ara tür) ve iki tarafında yer alanların başlı başına yaratılmış müstakil bir tür olması muhtemeldir. Deneycinin mahsus (gözle duyumsanan) benzerlikten mahsus olmayan tevalüde (dallanmaya) intikal etme hakkı yoktur. Birbirine benzer türleri birbirine yaklaştıran vasıtalar (ana türler) ne kadar bulunursa bulunsun fark etmez. Eğer intikal edecek olursa, her zaman bağlı kaldıklarını iddia ettikleri deney sınırını aşmış olurlar. Sen de deneysel mezhebi esas alan gözlem Batılıların deneyden istifade edilen mahallini nasıl tahdit ettiklerini (sınırlandırdıklarını) biliyorsun. Hatta onlar şöyle diyorlar: Birinin kafası bir duvara toslasa (çarpsa) bu durumda deneyle sabit olan gözlem, sadece çarpışmadan duyulan acıdır. Ne duvarın varlığı ne de başın varlığı. Eğer bu ikisinin varlığına hükmedilirse buna deneyle değil akıl ile hükmedilir. Deneyin, başın duvara çarpması sırasında olan delaletten payı çarpışanların varlığı değil de -ki Kant'ın mezhebine göre bu ikisinin varlığı idrakin icadının mahsulüdür- çapraşmadan hâsıl olan acı ise yeraltından bulup çıkardıkları ve yerin üstündeki bazı canlılarla sadece şekil olarak benzeyen fosillerden, deneyin payı ne olur, acaba?

Nasıl ki onlar sadece şekilde birbirine benzeyen soyu tükenmiş bu türlerin birbirlerinden tevalüd etmiş olmalarını gözlemlemediler, denemediler ve de gözlememeleri ve denememeleri devam ediyorsa, bu tevalüdü tabiata yani faili olmadan kendi kendine hâsıl olmasına nispet etmek, akıl ve aklın temel prensiplerine aykırıdır. Bu tabii tevalüdün kendi kendine terakki ve kemâle yönlendirmesi ise çok daha aykırıdır. Çünkü faile ihtiyacından sonra idraki olan bir faile muhtaçtır. Hatta onların sınaî (yapay) olmayan tevellüde de tabii tevellüde de (dallanmaya) sınaî (yapay) dallandırma ile istidlal (delil getirmek) onların aleyhine hüccet (delil) olur. Çünkü sınaîde (yapayda) müdrik yani (yapan) vardır. Hatta bunu yapan Darwin mezhebine mensup olanların canlının evriminde ve türlerinin birbirinden tabii bir şekilde dallandıklarında kabul etmedikleri illet-i gaiyye (gaye illetine) göre yapmıştır. Bu anlayış ile bu mezhep Allah'ın varlığına istinat eden yaratılış anlayışından uzaklaşmaktadır.

Terakkinin (gelişimin) canlının hayatını elde tutmasına zıt olan harici etkiler neticesinde olması... Bu terakkinin manasının da türün fertlerinden hayatta kalmayı hak edenlerin –ki bunlar da güçlü olanlardır- hayatta kalmaları, diğerlerinin de helak olması şeklinde olması... Binaenaleyh tevalüdün (türemenin) tabii olarak seçilmiş olan bu fertler arasında tedricen intikal etmesi... Seçilmiş olan eşler arasındaki neslin, seçilmiş olmayan eşler arasındaki nesilde olandan daha gelişmiş olması... -hayatın temelinin bu sebepsiz tevcihin haricinde kalmasıyla beraber- harici etkilere karşı mücadelede ayakta kalanın ölümsüz ve hayatta kalanın, mücadelede helak olmuş fertlere nispette o mümtaz kuvvetini muhafaza etmiş olarak hayatta kalmasını gerektirmez. Bilakis burada makul olan, başkasını helak eden mücadelenin zayıf düşürdüğü zayıf canlı olarak (hayatta) kalmaktır.

Bu tevcih (yorumda da) manevi terakki olan ve meydana gelmesinde -maddi terakkinin bu yolla husulü teslim edilse dahi- belasına zıt harici etkenlere karşı mücadelenin kâfi gelmediği idrakin sebebini izah yoktur. Çünkü idrak, idraki olmayandan türemez. Aynen hayatın, cemadattan türemeyeceği gibi. Yine idrak, maddi mücadele ile de gelişmez. Modern insanın, geçmiş insana göre gelişmiş olmasına gelince bunun kaynağı tabii evrim değildir. Bilakis fikirlerin artarda sıralanması ile ilim dallarının artması, gelişmesidir. Harici etkenlerle çatışmak da ilimlerin artmasına sebep olmuş olabilir. Yani, mukavemet vesilelerini, araçlarını araştırmaya sevk eden sebep olması manasında... Bu türden olan ziyadeler, kasıtlı (planlanmış) ziyadelerdir. Tabii ziyadeler değil ki "tabii seçim" diye tabir ettikleri şeye delalet etsin.

Hâsılı, cemadatta (cansız varlıklarda) hayat ve idrakin oluşması daha sonra, hayat ve idraki o cemadatta tedbir eden ve bunları kasten (bilerek, bilgi üzerine) ona sevk eden bir fail olmadan tabii gelişim (evrim) ile kemale insiyakları hiçbir şekilde makul bir şey değildir.

Eşsiz sırlarda dolu, itkan (en güzel ve muhkem) şekilde inşa edilmiş bu kâinatın hakiki makamından, konumundan uzak bu hatalı (yanlış) bakış açısına bak... Ardından bir de "ezeli ahenk (mukadder vifak, Harmonie Preetablie)" nazariyesini benimseyen büyük filozof Leibniz'in bakış açısına bak... "Ezeli ahenk"ten kastı şudur: Allahu Teâlâ âlemin meydana getiren cüzlerin hepsini tek tek tanzim ederken, başkasını tanzim ederken o cüze, o cüzü tanzim ederken de başkasına riayet etmeyi (onun durumuyla uyumlu olmasını) irade buyurmuştur. Böylece hepsi birbiriyle uyumlu ve dengeli olsun. Bundan dolayı bu filozof şunu demiştir: "Bir kimse âlemin cüzlerinden yalnız birinde dürülü olan her şeyi iktişaf (keşif) edecek olursa o cüzde bütünüyle âlemin tarihini okurdu. Böyle olmasaydı her munazzam (düzenli, uyumlu) yapı -yani kâinatın heyeti (şekli)- rastgele, başıboşluk düzeni dışında onları bir araya getirecek düzeni (nizami) bulunmayan bu müstakil, basit birimlerden nasıl teşekkül edebilir? Yine o külli nizam dâhilindeki cüzziyatın nizamı nasıl izah edilebilir?

Darwin'in mezhebine dair söylediklerimiz, tabiatçıların deney ve gözlem üzerine kurdu, ilmi (bilimsel) ispat ile müspet olduğunu iddia ettikleri savlarını tahlil (irdeleme, inceleme) örneklerinden bir örnektir. Diğer taraftan Allah'ın varlığını akli, mantıki delillerle tasdik edip sonra insanın maymun yahut soyu tükenmiş olanın soyundan geldiğini ikincisinin delilinin -bu delilden kasıtları da deney ve gözlemdir- daha kuvvetli olduğu iddiasıyla- kabul eden insanlar için ne diyebilirsiniz? Şu da var ki maymun nazariyesi deney yahut gözlem denilebilecek herhangi bir şeye dayanmamıştır. Diğer taraftan ne dene ne de benzeri şeyler de akıldan üstün değildir. Evet, maymun yahut başka hayvanlardan evrilmiş olan insanların akılları her şeyi akıllarından üstün görürler ve akıllarının Allah'ın varlığını idrak etmeye ehil olmadığını söylerler. Bilakis o akılların ehil olduğu tek şey maymunlardan olan atalarını, babalarını yahut amcaoğullarını bilmektir.

Dedim ki: Bu, tabiatçıların deney ve gözlem ile müspet olduğunu iddia ettikleri savlarını tahlile bir örnektir. Ben buna Allah'ın bana bahşettiği aklım ile ulaştım. Beni tevfikinden de mahrum etmedi. Daha sonra muasır veya yakın dönem Batılı âlimlerden maddiyatçıların ve Darwin'in mezhebini tenkit konusunda fikirlerini teyit sözlere muttali oldum. İşte ben de o sözlerden birkaçını örnek olarak aktaraca-

ğım. Vardığım kanaat ve görüşün doğruluğun ispat için değil, çünkü bunları ben kendi delillerimle ispat etmişim. Bilakis, aklın doğru yolunun bir olduğunu, Batı ile Doğu arasında değişmediğini ispat etmek için.

Fransız Akademisi'nin meşhur üyelerinden L. Caro *"Maddiyun Mezhebi ve Bilim"* kitabında (s. 167) şöyle der: *"İstenilen neticeye dair meşhud (görülmüş, gözlemlenmiş) bir vakıa ve yakın bir illet. İşte deneysel usullerin sureti budur. Öyleyse bu usuller ilk illetler ve gözlem ve takip türlerinden tamamen uzak şartlara dönen meseleler üzerine nasıl tatbik edilecek? Maddeci mezhepte menşein (başlangıcın) ve iptidai tarihin olmadığını söylemeleri bu sorunun cevabı olmaz. Bilakis bu sorunun cevabı, ileli ula (ilk illetleri) ve eşyanın başlangıcını ilga etmektir. Ancak deneysel burhan nasıl ki ilk illetleri tasdikte yok ise bu illetleri inkârda da yoktur."*

S. 254'te de şunu der: *"Maddecinin iki taraflı hatası, tabiat ötesi (metafizik) ilmini cerh edip iptal ettiğini zannetmesidir. Hâlbuki cerh ve iptal tabiat ötesi ilme dair menfi (olmayan) bir ilimden ibarettir."*

Fransız tıp fakültesinde, fizyoloji bilimi hocası olan C. Richet *"Maxwell"* kitabına yazdığı mukaddimede şöyle der: *"Âlim (bilim insanı) adını hak edenlerden kim, âlemde cereyan eden ve henüz bilinmeyen bir kuvvetin var olmadığını iddia edebilir? Şüphesiz ilim dalları itiraza kabil olmadıkları kadar, menfi bir şeyin ispatını yahut inkârını iddia ederken bir o kadar utanç verici hataya düşmektedir."*

Gustave Le Bon da *Fikirler ve İnançlar* kitabında şöyle der: *"Günden güne inancın elinden çözülen ilim, henüz inanç ile iç içedir. Hakkıyla bilinmeyen -hayatın sırları, türlerin başlangıcı- gibi bütün konularda akideye (inanca) tabidir. İlimlerde takip edilen nazariyeler ise, bunları düsturlar şeklinde ifade eden hocaların namı (etiketi) dışında bir değeri olmayan inançlardır (kanaatlerdir)."*

Yine Caro, adı geçen kitabında (s. 154) şöyle der: *"Şunu demek doğru mu: Maddeci mezhebin esası düşüncesi, deneysel usullerin tabiat yahut fizyoloji biliminin kanunları gibi (görülmesinin) doğrudan zaruri bir neticesidir. Hâl böyle iken Allah'ın varlığını inkâr eden, maddenin ebediliğini ve eşyalığını inkâr eden, maddenin ebediliğini ve eşyayı tahsil (meydana getirme) ve şekillerini değiştirmeye kuvvetini haiz olduğu iddiası hangi ispat edilmiş gerçek bir hadise (olay) üzerine tesir edilebilir?"*

S. 171'de de şöyle der: Müspet (Pozitivist) felsefenin[164] hatta maddeciliğin ispat

164 Vazi felsefe de denilir. Kitabımızın mukaddimesinde aktardığımız üzere, Dr. Heykel Paşa ve Üstad Ferit Vecdi bu felsefeyi esas almışlardır. Hem de meşhur mülhid (inkârcı, dinsiz) Auguste Comte'un felsefesi olmasına rağmen.

edebileceği yegâne şey, her hadisenin varlığını icap ettiren illetin, âlemin şu anki hâline daha doğru ifadeyle âlemden bizler tarafından bilinen bir kısma dâhil ve tabii olduğudur. Ancak bu, âlemin mahlûk olduğu ve dahi üstün, Âli bir akıl ile idare edildiği inancıyla uyuşmaya kabil değil, değildir. Bilakis bundan lazım gelen, sabit (değişmez) kanunların hâkim (hikmetli) idareye muvafık olduklarını itiraf etmektir.

S. 173'de de şöyle der: Bu düzen ve intizamın başlangıcının bulunmaması varsayımının mümkün olduğunda şüphe yoktur.[165] İkâni (dogmatik) maddeciliğin temsil ettiği anlayış budur. Ancak bu ikâni mezhebin dayanağı nedir? Ve hangi deney bu varsayımı, itiraza kabil olmayacak şekilde gerçek bir gözlem ve izleme sayesinde tescil ve ispat etmiştir? Ben de o varsayıma onu çürütecek ve âlemin bir mebdeinin (başlangıcının) var olduğunu söyleyen bir varsayım ile cevap veririm. Bunun manası, bu nizam (düzen) ezelden mevcut değildi. Maddeciler bunun zıddını nasıl ispat edecekler? Tabiat kanunlarını tetkik ederek mi?

Ne var ki bu kanunlar hâlihazırda mevcut olan bir şeyi izah ederler, ondan önce geleni ise izah etmezler. Âlemin hâlihazırdaki şeklini izah eder, âleme bir şekil vermenin vukuu bulduğu faraziyesi üzerine de o teşkilin (şekil vermenin) tarzını izah etmez. Eğer konu menşe konusu ise o zaman, "Deneysel bütün izahlar bu meseleyi çözmekten acizdir." denilmesi yeterli değildir. Bilakis buna, vakıa şu ki "Hiçbir deney menşe meselesinin var olmadığını, hadiseler düzeninin de sabit, ebedi olduğunu ispat etmez." ifadesinin (yargısının) eklenmesi icap eder.

S. 239'da da şöyle der: "Ben, tabii kuvvet diye adlandırdığımız çok türlü hareketler silsilesini tek bir asla "ki oda harekettir" döndürmeyi kabul ediyorum. Tabiat hakkındaki bu yeni düşünce nefislerde âlemi müşahede (gözlem) neticesinde hâsıl olan ihsası (duyumsamayı) zayıflatacak şekilde değildir. Ben, sonsuz eserlerin çeşitlendirilmesinde keşfedilen illet birliğini[166] tasavvur etmekten daha büyük bir şey bilmiyorum. Ancak yine de geriye harekin aslını (kökünü) bilmek kalıyor. Her şey bunda saklı. Bu meseleyi çözecek olan da deney değildir. Bilakis deneyin üstlendiği, gerektirdiği meseleyi çözen ve tabiat ötesine bağlı olan (dönen) istidlalin kendisi için malum olan vakıalara mugayir (aykırı) olmamasıdır. Ben bunların hepsini anlıyorum. Ancak tabii kuvvetin birliği konusundaki düşüncenin hangi yönden bizim maddeyi harekete geçiren ve ona nizam veren asli bir yaratıcı hakkında ulaştığımız düşünce ile bağdaşmadığını anlamıyorum. Bilakis tabiat ötesi bilimin, müspet ilimlerde ulaşılan en yeni terakkiler adına, "kendisi bu kuvvetler birliği (nazariyesinde),

165 Bu mümkünlük de bize göre teslim edilmiş bir şey değildir. Çünkü teselsül batıldır.

166 Bu eserlerin farklı çeşitleriyle beraber bir illet neticesinde meydana geldiğini **(Mütercim)**

en bilinen delilini isnat ettiği -bu delilerden kastım atıl pasif) madde ve menkul (birinden diğerine geçen) hareket- iki esası bulduğunu" söylemesi, o bilimin hakkının aksine değil midir?"

Fransız âlim Caro'nun sözlerinden, inkârcı maddecilerin deneyi nasıl kötü kullandıklarını ve delaletini tabii halinden kendi hevalarına uyacak şekilde tahrif ettiklerini gördünüz mü? Yeni yapılan tetkikler, incelemeler farklı tabii kuvvetlerin hepsinin tek bir asıl olan harekete döndüğüne ulaştırmıştır. Onlar bu yeni bilgiden hareketin ezeli ve ebedi olduğunu, hareket hâlindeki âleminde ezel ve ebette yaratıcı ilâhtan müstağni olduğunu çıkarmaya çalışmışlardır. Caro onlara âlemdeki her hâlin harekete dönüşünden (kaynaklanmasından) hâsıl olan tabii kuvvetlerin bir olmasının biz Allah'ın varlığını kabul edenlerin iddiasına sizin iddianızdan daha çok delalet edeceğini söyleyerek cevap vermiştir. Çünkü sizin iddianıza göre "atıl (pasif) maddede bu hareket nerede yer almaktadır?" sorusu size yöneltilmiş ve cevap verilmemiş kalmaktadır. Hareketin başlangıcının olmaması, müsellem bir iddia olmaması bir tarafa, menşee ihtiyacı olmaktan müstağni yapmaz. Ancak Allah, teselsülü kahretsin! Her hareket, öncesindeki hareketten bir illet ve menşe (kaynak) koyan ve geçmiş hareketler silsilesinde bunu sonsuza kadar devam ettiren, muhtaç olanın ihtiyacını karşılamayan, bilakis daha önce izah ettiğimiz gibi karşılıyormuş gibi gösteren ve bunu geçmiş seraba götürecek, başlangıcı olmayan ve vaatlerini yerine getirmeye imkânı bulunmayan yalancı vaatlerle talil eden teşekkülü... Hâlbuki geleceğe yönelik mutat yalancı vaatler ne kadar Urkubi[167] vaatler olsa da yerine getirilmesi en azından imkân dâhilindedir. Aristo ne büyük filozof ki 23 asır önce maziye yönelik hareketler teselsülünün batıl olduğuna uyanmıştır. Bir muharriki evvelin lazım olduğunu söylemiş, onun da müteharrik olmamasını icap ettirmiştir. Filozof Caro'nun da "Geriye hareketin aslı (kökeni) kalmaktadır. Her şey bunda saklıdır." sözünden onun teselsül ihtimaline iltifat etmediği ve iptale ihtiyacı olmayan bir şey olarak gördüğü anlaşılmaktadır.

Caro S. 240'ta -yine- şöyle demiştir: Hiçbir deney maddenin hareketini kendi kendine başlattığını ispat etmez. Geriye kuvvetin menşei meselesi mahfuz olarak kalır, kuvvetler birliği (kuvvetlerin tevhidi) onda hiçbir şekilde etki etmez. Bu sözün arkasından gelen ifadesi bunu açıklamaktadır. Hararet, eylem, ışık, elektrik ve manyetik hadiselerinin mümkün olan bütün değişmelerini takipten ve bu hususları, mekanik kanunlara göre birinden diğerine nakil ve değişime kabil birden çok şekle girmesine dayandırdıktan sonra, "hareketin kendisi nereden geliyor" sorusu baki

167 Urkub, şahıs adıdır. Cahiliye döneminde yaşamış ve sözünde durmamakta darb-ı mesel olmuş olduğu anlatılır. **(Mütercim)**

kalacaktır. "Aynı şekilde hiçbir vakıa, mevcut şekliyle hareketin ebediliğini hayatın döngüsündeki cereyanın zaruri olduğunu ispat etmez."

S. 230'da da şöyle der: *"Deneysel malumatlarla sınırlı konuşmak esas alınacak olursa, onların maddenin ayrılmaz, lazımi olarak saydıkları kuvvet, ancak müteaddit hareketler silsilesine hâsıl olmuş hareketlerin devamını aşikâr bir surette gösterir. Bunun haricinde de hayaller ve tabiat ötesinden rivayet dışında bir şey yoktur.*[168] *Biz maddecilere diyoruz ki: Sizin kuvvetler üzerinde, bunlardan hâsıl olan neticelerden başka bir noktada araştırma yapma hakkınız yoktur. Falan kuvvet hakkında, herhangi bir ağırlık ile kıyaslayarak tahminde bulunabilirsiniz. Ben, sizden bunu kabul ederim. Mukabilinde bir adet belirterek kilogram olarak (şu adet kg. diyerek) tahminde bulunun. Kuvvetin eylemini, ağırlığın artmasıyla kıyaslayın. Bunu kg ile de örneklendirin. Ben bunu da sizden kabul ederim. Ancak siz bu müspet malumatlara ek olarak, kuvvetin varlığında, menşeinde, ebediliğinde, zati olarak maddeden ayrılmazlığında konuşacak olursanız bunların hepsi mahza (sade) akli hususlardır. Deneysel ilim ise eser ve neticeleri müşahede eder. Bu tabiri de özet ve kolaylık sağlamak maksadıyla kullanır. İşte anlaşılması gereken budur."*

Derim ki: Caro'nun sözünden akıl ile sabit olanın deneyle sabit olandan daha alt derecede olduğunun anlaşılması doğru değildir. Bilakis burada maksadı, onların deneysel mezhebin mensupları, taraftarları olmaları sıfatıyla farkına varmadıkları bir taraftan deney sınırlarını aşma hakları yoktur.

S. 235'te de şöyle der: *"Şöyle bir geriye gitsek ve geçmişin iyice derinlerine dalsak, mekanik hadiselerin silsilesini oluşturan halkaları gözlemlesek ve incelese bu hadiselerin daima önümüzden kaçtıklarını ve daha geriye çekildiklerini görürüz. Biz her yerde kuvvetin eserini görüyoruz ancak kuvvetin kendisini görmüyoruz."*

De Fantein *"Canlı Bilimin Sınırları"* başlıklı makalesinde (s. 136) şöyle der: *"Maddenin bugünkü manası, geçmişteki manası değildir. Zira geçmişte ağılıkla bilinirdi. "Eter"in keşfinden sonra ise onu, ağırlığı olmaya (tartılmaya) kabil bir şey olmasa da maddeye dâhil etmemiz lazım gelmiştir. Madde olmayan olarak değerlendirmemiz de mümkün değildir. Çünkü "madde olmayan" ı ilmin yeni keşiflerinden önce, hakikatini bilmediğimiz bazı faal (etkin) prensip ve illetler için kullanıyorduk. Ancak tabiat âlimleri "eter" i hareketi kabul ve nakleden şeydir şeklinde tarif etmişlerdir. Bunun hülasası "eter" in atıl (pasif) bir şey olduğudur. Öyleyse ağılığı maddenin hususiyeti olarak görmeyi bırakıp yerine "atalet (pasiflik)" tabirini tercih etmeliyiz. Zira bu maddeye özgü olabi-*

168 Yani maddecilerin hayalleri ve tabiat ötesinden rivayetleri. Her ne kadar bunları insanlara sanki tabiatın hükümleriymiş gibi takdim etseler de.

lecek en doğru hususiyettir. Şimdi ben "vitalist" akımını benimseyenlerin bu kelâm üzerine yapacakları dallandırmaları biliyorum. (Diyecekler ki): Madde kendi içinde atıldır. Dolayısıyla onu atalettin çıkaracak bir şeyin varlığını ikrar vaciptir. Bu yorumlarında haklılar. Zira onlar, mantık ve gerçek ilmin yani sonuçlarından illetlere çıkan (ulaşan) gerçek ilmin mümessilleridirler."

Derim ki: Bu sözlerin sonu biraz önce Caro'nun sözlerine yaptığımız yorumu teyit etmektedir. Bizden Ezher dergisi editörü gibi, ilmi (bilimi) deneyle sabit olanın tekeline alıp, akıl ve mantığa dayanan ilimleri, hatta mantığın kendisini hafife alan Batı mukallidi gafiller ibret alsınlar. Bunlara rağmen bu Fransız âlim mezhep mensubu bir grup âlimi mantığın temsilcileri olarak methediyor ve onların ilmini "hakiki (gerçek) ilim olarak tabir ediyor.

Aynı makalede şunu da söylemiştir: Kuvvetin mahfuziyeti kanunu, tabii bütün kanunları gibi, sırf bir faraziyeden ibarettir. Dolayısıyla o, -beyana muhtaç olmaması gibi- tetkik edilmemiş, tahmin ve yaklaşıklık dışında herhangi bir surette gözlemlenmemiştir."

Chervreul da der ki: *"Mülhid (inkârcı) der ki: Allah yoktur. Âlemde mevcut olan yegâne şey aklı olmayan madde ve ondan ayrılmayan kuvvettir. Peki, inkârcı bu söz söylerken kendine deneyi mi prensip ediniyor? Hayır. Bilakis Allah'ı ispatta deneysel usullere nefyinden daha çok uyum vardır."*

Birmingham Üniversitesi rektörü Oliver Lodge -kendisi İngiliz tabiat bilginlerindendir- Hayat ve Madde kitabında şöyle demiştir: Hadiselerin görünümlerinden birini fiil ve kanunlaşmış vazife (görev) ile açıklamak, diğer görünümlerini de fiil ve vazife (görev) ile açıklamaya aykırı değildir. Hadiselerin görünümlerini biri hariç inkâr etmek, maddecilerin acizlik ve miskinliğe delalet eden durumları tevhit (birleştirme) konusundaki üslubudur. Huxley de Newton gibi mekanik düşünceleri biliyor ve son asırda canlı bilimi alanında yapılan keşifleri biliyordu. Bununla beraber hadiselerin felsefe inşa etmek yeterli olmadığını biliyordu. Hume de aynı şekilde maddeci mezhebi kabul etmiyordu. Bu ilmin eşyayı izahını itminana yol açacak seviyede görüyordu. Kudretimizin üstünde olan meselelerle alakalı delili olmayan inkârları da sert şekilde tenkit ediyor ve şöyle diyordu: Kudretimizin sınırlarını öğrenmek beşeri hikmetin zirvesidir. Dolayısıyla bizim maddenin cevheri yahut ruhunun var olup olmadığını tartışma hakkımız yoktur. Varlıkları ve bütün hadiseleri maddecilik mezhebi mucibince madde ve harekete bağlama konusunda da şunu söyler: Bizim âleme göre bir toz zerreciğini konumunda olan yeryüzü üzerinde müşahede ettiğimiz şekiller, sonsuz mevcudiyet türlerinden olan, bizim sadece madde

ve hareket türlerine benzemesi bir tarafa tasavvur etmeye dahi güç yetiremediğimiz iki tür hâlinde olması mümkündür. Nasıl ki Londra'daki evlerden birinin penceresinde konulmuş bir saksıdaki toprağın altında yaşayan bir kurt bu büyük şehirdeki akan hayata muttali olamıyorsa bizim de tamamen içinde yer almamıza rağmen o mevcudata muttali olmamız muhtemeldir. Ben de felsefe istidadı olmayanları, bedihi mütalaaları unutmayı alışkanlık hâline getirmelerini şiddetle tenkit ediyorum.

Oliver Lodge'un sözünün manası, -maddecilerin dediği gibi- kâinat (varlıklar)ın mekanik kanunlar mucibince seyretmeleri mümkündür. Bu konuda Newton vb. gibi büyük tabiat bilginlerinden muvahhitler onlarlar ittifak etmişlerdir. Kâinat hadiselerinin hepsini mekanik hareketlere bağlamak inkârcıların iddia ettikleri gibi Allah'ın varlığına aykırı değildir. Onlar bu konuda, mekanik eylem prensibini ilhadın (inkârcılığın) sağlam kulpluymuş gibi tutunmaktadırlar. Muvahhit grup ile mekanik kanunları esas olan inkârcılar arasındaki fark, inkârcılar işi bununla sınırlı tutup arkasında olanı, -o kanunları bir kayanın ve sevk ve idare edenin bulunması gibi- inkâr etmektedirler. Kanunların varlığına delalet eden deney bu kanunları idare edenin var olmadığına delalet etmez. Bilakis bu kanunların ona delalet etmesi evladır. Çünkü mekanik hareketlerin mutlaka bir mekanik mühendisinin bulunması gerekir. Makineyi o yapar, düzenler ve harekete geçirir. İnkârcıların varlığı makine ve hareketi ile sınırlı tutmaları onların deneyin ispat ve nefiy açısında medlulün (neticesini) anlamaktan kasır ve konuda kusur işlediklerini gösterir.

Deney kanunların varlığına delalet eder. Bunun ötesinde ise herhangi bir şeyin ne varlığına ne de maddecilerin iddia ettiği gibi yokluğuna delalet eder. Ancak deneyden ayrılınaması gereken akıl -ki akıl olmasaydı deney neticesine delalet etmezdi- deneyin durduğu sınırda durmaz o da deneyin mâni olmadığı bir şeyin varlığını -ki o da muharriktir- icap ettirir.

Bizler maddecilerin her hadiseyi mekanik harekete bağlamalarını inceleyecek olursak bundan maksadın âlemin ilmi ve iradesi ile fail olan ilâhın iradesinden müstağni olduğuna ulaşmak olduğunu görürüz. Onların iddiasına göre âlem, herhangi bir iradesi olmadan ve de farkına varmaksızın ayrıca yürüyüş tarzında herhangi bir değişikliği bulunmadan seyreder. Âlem hareket eden bir makine gibidir. İradesi, şuuru olmadan, kendine mahsus hareket düzeninden sapmadan hareket eder. Şayet hareketi iradeye bağlı olsaydı irade, iradesi olmayan maddenin haricinden olurdu. Aynı şekilde hareketi ilim ve şuur olmadan olsaydı, böyle olurdu. Sonra hareketi iradi olsaydı mürid (irade eden) in isteğine göre yolundan sapması mümkün olurdu. Sanki bu mülahazalarla âlemin, üzerinde hükümran olan amirinden (hükümdarından) müstağniliği tamamlanmaktadır.

Onlara cevaben denilir ki: Madde kendinden bir itici ile hareket etmez. Çünkü atalet (eylemsizlik, pasiflik) en hususi sıfatıdır. Hareketinin iradi olmaması makul değildir. Bundan dolayı Caro daha önce naklettiğimiz gibi şöyle demiştir: Bütün izahlardan sonra geriye "hareketin kendisi nereden geliyor" sorusu cevapsız kalacaktır. Akıl ise muharrik (hareket ettiren) olmadan hareketi kabul etmez. Ancak maddeci ve tabiatçı inkârcılar bir muharrik göremeyince, deneyleri ile ona ulaşamayınca akılları da deneylerinden uzun (büyük) olmayınca inkârcı oldular ve "âlem kendi kendine hareket ediyor" dediler. Bunu derken de "görünmeyen bir muharrikin varlığını kabul etmek gerçeğe ve doğruya muharrik olmadan hareketin olacağını" söylemekten daha yakın olduğunu" kaçırdılar. Hatta onlar bu harekete "mekanik hareket" dedikleri, muharrik olmadan harekete getirdikleri örneğe, insan yapımı ve iradesinin eseri olan makinelerle yol buldular. Dolayısıyla mekanik hareket bir muharrike ve onu iradesine doğrudan dayanmıyorsa kendi kendine yürür. Ancak makineyi yapanın iradesine sonra onu idare edenin iradesine -şayet idare eden muharrik yapanı değilse- dayanmaktadır. İkinci irade ona daha yakındır. Bunun mebde (başlangıç) ve menşei (kaynağı) vardır. Âlemin hareketinin mekanik olduğunu söyleyenler bu sözleri ile bu hareketlerin âlemin haricinden (dışından) bir muharriki olmayan hareketler olduğunu mu kastediyorlar? Bildiğimiz makinelerden birinin mutat seyriyle yürüdüğünü görecek olurlarsa şunu mu diyecekler: "Bu makine kendi kendine hareket etmektedir. Ne şu an ne de harekete başlarken bir muharrike ihtiyacı yoktur. "Evet, onlar bu makinenin kendi tabiatıyla (kendi kendine) olmadığını, hareketini kendi başına başlatmadığını bildikleri hâlde böyle demeleri icap eder. Âlemin herhangi bir muharrik ve irade olmadan hareketini, insanın yaptığı ve harekete geçirdiği makine hareketiyle temsil etmeleri (benzetmeleri) temsil ve tabirde (ifadede) apaçık bir acizliktir. Bu acizlik, âlemde hiçbir şeyin kendi kendine hareket etmemesinden kaynaklanmıştır. Gel gör ki âlemdeki her şeyin kendi kendine hareket ettiği iddia edilmektedir. Ayrıca inkârcılara, insanın kendisini de iradesini hatta şuurunu dahi inkâr ederek mekanik bir varlık olarak değerlendirmeleri, binaenaleyh insan makinesinin tabiat makinesinin eseri, insanın yaptığı makinenin de üçüncü derecede makine saymaları (iddialarını ispatta) onlara hiçbir fayda sağlamaz. Diğer taraftan maddenin hareketine dayanan insan hareketine dayanmasında muharrik olmaksızın hareket saymalarında fayda vermez. Çünkü temsil ve beyanda (izahta) temsili yapılan ve izah edilen şey üzerine müsadere olur.[169] Bununla beraber insandaki irade ve şuuru inkâr, bir makine yaparken sonra onu kurup kontrol ederken olan hareketlerini cansız varlıklardan üretip bindiği, kullandığı makinelerin hareket-

169 Delile, ispata muhtaç olanı delil olarak takdim etmek kabilinden görülen fasit istidlallerden -müsadere alel-matlub- olur **(Mütercim)**

leri kabilinden değerlendirmek, aklın bedahetine aykırı hususlardır. Nitekim İslâm âlimleri bunun benzerini kulun ihtiyari fiilleri konusunda, elden çıkan vurma hareketi ile titreme hareketi arasındaki fark için söylemişlerdir. Ne gariptir ki âlemde olan mekanik hareketi keşfeden akıl, kâinatta kendine bu ameliye (hareket) ile uyumlu olacak bir pay bırakmamıştır. Şöyle ki makineyi yapmayı düşünürken kendinden sadır olan hareketleri yine şuursuz mekanik hareketler olarak saymıştır.

Sözün özü, inkârcıların âlemdeki hadiseleri izah ederken mekanik hareketlerin kuyruğuna yapışmaları âlemin Allah'tan müstağni olmasında onlara fayda sağlamaz, bilakis zarar verir. Garip olan onlar buna uyanmadılar ve kendilerini bir anda münazaranın ortasına attılar. Çünkü mekanik hareket hariçte hareket sebebi bulunmasına en çok ihtiyacı olan şeydir. Onları sarhoş eden makine hareket ederken gözle görülmemesi hâline rağmen böyledir. Makine olmayan cismin hareketi muharrike muhtaç ise makinenin hareketi hem muharrike hem de tertip eden (sıralayana) ihtiyaç duyar. Örneğin zahiren kendi kendine hareket eden saat, iki muharrike ihtiyaç duyar: Her 24 saatte bir onu kuracak yakın bir muharrik. Bir de daha ilk yapıldığında istenilen hareketi yapacak özellikte üreten uzak bir muharrik. Hatta üçüncü daha uzak bir muharrike de ihtiyacı vardır. O da geçmiş dönemlerde saati icat eden zat. Ancak saatin ne olduğunu bilmeyen, duymayan bilakis hayatında ilk defa okuyan gafil, onun kendi kendine hareket ettiğini zanneder. Yunan filozoflardan Demokritos ki kendisi maddecilerin ilk atasıdır. Maddeciliği açıkça ilk dile getiren kişidir. Âlemde cereyan eden hadiseleri düzeninin mekanik kanunlarla izah etmiştir. İngiliz Bacon da ona kadim filozoflar arasında liderlik rütbesini vermiş ve tabiata nüfuz konusunda onu Eflatun ve Aristo'dan üstün tutmuştur. (İşte bu Demokritos) diyor ki:

"Her hareketin illeti ondan önce gelen harekettir ve bu durum bu şekilde sonsuza kadar gider." Başka büyük bir filozof, âlemin mekanik hareketlerinin bir muharrike olan ihtiyacını fark etmiş, kaçırmamıştır. Bu ihtiyacı da muharriki, hareketlerin kendisinde bularak çözmüştür. Şöyle ki hareketlerden önce geleni sonra gelenin illeti görmüştür. Daha sonra ilk muharrike olan ihtiyacı, malulden illete doğru giden hareketleri geçmiş tarafından sonsuz sayarak ve kadim olduğunu söyleyerek nefyetmiştir. Buna göre her hareketin illetini, kendisinden önce gelen illette bulursun. Önce gelen de mazinin ne kadar derinliklerine dalarsan dal, herhangi bir yerde son bulmaz ki arkasından gelen illetsiz kalsın. Bu suretle de âlem makinesinin hareketleri hariçten bir muharrikin bulunmamasından müstağni olur. Bu harici muharrik de yaratıcı ilâhtır. Böylece bu Yunan filozof İngiliz filozofun övgülerini hak etmiş olmaktadır. Âlemin hareketleri ile hariçten bir muharrike ihtiyaç duyan saatin hare-

ketleri arasındaki fark bunun hareketlerinin sonlu olması, başlangıcı ve sonunun bulunması ile ortaya çıkar. Dolayısıyla âlemin sonsuz hareketleri buna kıyaslanmaz. Şöyle ki mütenahi (sonu olan), hareketin illetinin muayyen bir sayıda son bulmasıyla durur. Bu sefer hareketlerin haricinden bir muharrike ihtiyaç duyar. Mütenahi olmayan (sonsuz) ise durmaz dolayısıyla hariçten bir muharrike ihtiyaç yoktur.

Şüphe yok ki müteahhir maddeci inkârcılar eski Yunan filozofunun dediğini diyor ve saat örneğinin icap ettirdiği sonuçtan sıyrılıyorlar. Filozofun çıkar yol olarak sığındığı hile, batıl olduğu -bazı insanlara ne kadar akıllılardan ve akıllıların meşhurlarından sayılsalar da- ki filozof Kant Şeyh Muhammed Abduh da onlardandır- kapalı olan illetlerin teselsülüne sarılmak olmuştur. Ancak buna başvurmak, Yunan filozof için de onu öven İngiliz için de ve buna başvuran herkes için de ne kadar çok ve büyük olurlarsa olsunlar büyük ayıptır (noksanlıktır). Büyüklüğü onların büyüklüğünü bitiren, yok eden bir ayıptır. Hatta akıllı sayılmalarını kökünden bitiren... Öyle ki illetlerin maziye doğru teselsülünün illetin kendisini ifsat ettiğini ve hatta bir illetin dahi var olmasına engel olacağını kavrayamamışlardır. Hâl böyle olunca konuştuğumuz meselemizde hareketler, bir muharriki olmadan kalır. Hareketlerin ve kendilerinin de mütekaddim hareketler olduğu muharriklerinin varlığı, müteahhir makul hareketlerden ve onların mütekaddim illetlerinden meydana gelen namütenahi (sonsuz) bir silsilenin varlığı da yalancı bir hayalden ibaret olur.[170]

Filozof Demokritos, mütekaddim (önce gelen) hareketlerin hareketin bir sonrakine intikal konusunda yalnız vasıta olduğunu kaçırmıştır. Burada mutlaka asaleten hareketin kendisinden kaynaklandığını bir muharriki evvelin bulunması gerekir. O hareket de gelecekte devam etme imkânı olan peş peşe gelen vasıtalara intikal eder. Vasıtaların mazide geriye doğru peş peşe gitmesinin devamlılığı ise mümkün değildir. Çünkü bu illetlerde teselsülü gerektirir ki bunu daha önce şüpheye mahal bırakmayacak şekilde iptal etmiştik. Maziye doğru uzanan, önce gelenin sonra gelene illet olduğu mekanik hareketler silsilesi, ya şimdiki zamana muttasıl ve geçmişe dönük devam eden sonundan başına kadar kökünden yoktur. Ve haricinden bir muharrikte son bulur. Yani hareketli âlemin haricinden olan ve ilk hareketi başlatan

170 Okura teselsülün batıl olduğunu anlatmak için daha önce vermiş olduğum örneklere tekrar müracaat etmesini tavsiye ederim. Özellikle de sahih (gerçek) bir rakama dayanmadan sola doğru uzanan sıfırlar silsilesi... İlim ve dine hizmet alanında okurun, başka bir şey bulmasa da teselsülün batıl olduğuna ikna olacağı deliller bulması kitabıma iftihar olarak yeter. Özellikle Allah'ın varlığını ispat konusunun kendisine bağlı olduğu illetler teselsülü. Biraz önce âlemin mekanik hareketlerinin teselsülü konusunda gördüğün gibi. Ancak Şeyh M. Abduh bir türlü bu butlanın farkına varamadı. Aynen meselenin temel olarak batıl olduğunun farkına varmadığı gibi. Mısırın sair âlimlerinde kendisine de herhangi bir reddiye çıkmamıştı.

(muharrik). Ancak mekanikçi maddecilerin zihinlerinin ilk ataları Demokritos'un zihniyle beraber bahaneleri (sığındıkları izahları), fiili intikalden yoruluncaya kadar bir hareketten öncesinde gelen harekete intikal ile olmuştur. Bu sefer işi hayale havale etmekte ve intikalin sonsuz kadar devamından harici, asli muharrike ihtiyaçtan müstağni olduğu hayaline kapılmaktadır. Ancak mekanik hareketler silsilesinin hareket menşei (kaynağı) kendinden olamaz. Başı olmayan noktaya uzamasının hayal edilmesi de menşe (başlangıç)tan müstağni olmayı temin (garanti) etmez.

Muhtemelen, Allah'ın varlığını ispatın nazari akıl ile mümkün olmadığını söyleyen Kant'ın bu görüşü benimsemesini sebeplerinden biri şudur: Kendisi âlemin mekanik hareketi fikrini bırakıp dinamik hareket fikrini benimsemiştir. Şayet mekanik hareketi tercih etmiş olsaydı o harekette Allah'ın varlığına delaleti apaçık bir şekilde görmüş olurdu. Mekanik hareket düzeninden hâli (boş) olan dinamik hareket fikrini de, bundan düzenli âlemin teşekkül etmeyeceğini kaçırmıştır. Evet, Stoacı (Revakiye) maddeci ekol, Kant'tan önce dinamik hareket fikrini benimsemişti. Ancak bununla beraber Allah'ın varlığını kabul ve ikrar etmiş, maddecilere göre maddeden ayrılmaz olan kuvvetin "Allah" olduğu görüşünü benimsemiştir. Böylece kâinatın dinamik hareketini düzen veren akıl ile mezcetmiştir.

Mekanik maddeci anlayış mensuplarından biri de Demokritos'un inkârcı felsefesinin mirasçısı olan Yunan Epikür ekolüdür. İkisi arasındaki fark Demokritos'un tabii kanunları ezeli, Epikür'ün tabii kanunları ise hadistir (sonradan olmuş). Sanki Epikürizm ekolü, tekil (müfret) cüzlerin (parçaların) ve bunların külli (tümel, bütünsel) bağlarının ezeli kanunları olsaydı, âlemin kökünden teşekkül etmez (oluşmaz) ve içinde yeni hiçbir şey meydana gelmez, hususuna uyanmıştır. Bundan dolayı Demokritos'un maddeciliğini yeterli görmemiştir, buna bağlı olarak müfret cüzlerin birbirlerine tesadüf edip buluşmalarını izah konusunda, bu fertlerin zaman ve mekândan muayyen (belirli) bir noktada müstakim (düz gittiği) yoldan sebepsiz olarak sapma kudretinin olduğu görüşünü benimsemiştir. Âlemin cüzlerinin tesadüfen bir araya gelmeleri neticesindeki teşekkülünden sonra sabit zaruri kanunlarla idare edilir. Müfret cüzlerin (teker teker her bir parçanın) buluşmaları ile mekanik olarak izah edilir. Bu hususta herhangi bir idrak yahut gaye illetine ihtiyaç duymaz. Epikür "tesadüf" prensibini koyar ve cüzlerde sapma kudretinin varlığını kabul eder. Bu yolla da âlemin oluşmasının mümkün olduğuna ulaşır. Sabit (değişmez) kanunları da tesadüfî buluşmadan sonraya bırakır. O sapma (ayrılma) kudretinin, âlemi yaratanın iradi kudreti olduğunu bilmez. Bu şekilde de Epikür'ün inkârcı (dinsiz) ekolü, farkında olmadan âlemin başlangıcının, sebepsiz yere sapan (ayrılan), müspet cüzlerin tesadüfî buluşmalarına sebep olan tabii kudret değil de dine inanan

(ilahiyatçı) âlimlerin dediği gibi kâdir-i muhtar (her şeye kadir olan, dilediğini yapan) olan ilahın iradi kudreti olduğunu belirlemiş olmaktadırlar. Âlemin teşekkülünün ilmi bir irade yerine kör bir tesadüf üzerine kurulu olmasının makul hiçbir tarafı yoktur. İşte hangi yönden ele alsan halel (tutarsızlık) ve saçmalıktan halli olmayan maddecilik mezhebi (materyalizm) budur. Buchner ve benzeri son dönem batılıların maddeciliği de ilk Yunan maddeciliğine onu akla yaklaştıracak bir şey eklemeye güç yetirememiştir.

Sonra Epikürcü maddecilik ile ardından gelen Revakiyye (Stoacı) maddeciliğin arasındaki farklardan biri de, birincisinin nazarında âlem müşterek fiilleri solmayan müstakil cüzlerden oluşmuştur. İkincisinin nazarında ise hepsinde tek bir kuvvetin, tek bir sebebin ve tek bir aklın sirayet ettiği biriyle irtibatlı cüzlerden oluşmuştur. Bu anlayışla hepsini (bütün cüzleri) daimi, birbiriyle iç içe girmiş bir bütün kabul etmiş olur. İki maddecilik arasındaki bu fark tabiidir, her şeye düzen veren yüce (üst) nazımın (düzenleyici zatın) varlığını ikrar ile inkâr arasındaki farktan kaynaklanır. İlk dönemlerdeki ve son dönemlerdeki inkârcı maddecilik bu iki düşünceden lâmerkeziyetçi (bir otorite, merkeze bağlı olmayan) ve genel başıboşluk (tesadüf) tarafına çekilir. Diğer saçmalıkları olmasa dahi bu durum bu felsefeye saçmalık olarak yeter.

Tekrar, Batılı ulemadan inkârcı maddecilik aleyhine söylemiş oldukları sözlerden örnekler aktarmaya dönelim. Sonra Oliver Lodge şöyle diyor: "Maddecilik mezhebine dair ziyade rağbeti (daha çok sarılma hırsı) olan dikkatli olsun. Ki o, nispet olarak cahildir. Yani başkasının bildiğini bilmemektedir. Kendisi için meçhul olan fikirler ve deney iklimlerinde büyük adamların keşif ve idrakleri hakkında hafife alır bir muamele göstermesin. Gücü yetiyorsa kendi nefsinin ayniyetinden (objeliğinden) hatta canlı, düşünür, farklı zamanlarda farklı maddi cüzlerden müteşekkil olan her mevcudun ayniyetinden ne kastettiğini izah etsin. Bu mevcuda ayni şahsiyeti veren ve o şahsı teşkil eden birinin varlığı bedihidir. Bu ayniyet de hayatın bütün eşkâline hatta en hakir (küçük) olanına dahi mahsus bir ayrıcalıktır. Bununla beraber henüz anlaşılmamış ve izah edilmemiştir. Herhangi bir delil olmadan bu ayniyetin tabi olduğu temel (esasi) bir cevherin varlığını dile getirenlerin sözleri cevap olmaz. Cevap kabul etsek de "ayniyet ruha tabidir" diyen cevaptan daha güzel daha makbul bir cevap değildir."

Birmingham Üniversitesinin hocasından çıkan bu sözler maddecilerin maddi olmayan şeyleri inkâr ederken ruhu da inkâr ettiklerine bir tarizdir (imadır). Dikkate değer hususlardan biri, kendisi ruhun varlığını ispatta akli delili tercih etmiştir. O da her ruh sahibinin (canlının), kendinin varlığını, kendini başkasından ayırt ederek

hissetmesidir. Binaenaleyh kendinden bahsederken mütekellim zamiri (1. tekil şahıs zamiri), başkasından bahsederken de gaip (3. şahıs) yahut hitap (2. şahıs) zamiri kullanır. Üstad Ferit Vecdî'nin delini yani "ruh çağırma"yı tercih etmiştir. İşte bu Batılı âlim akli istidlal yolunun en azından hissi (duyusal) yola ihtiyaç bırakmayacağı görüşünü benimsemiştir.

Oliver Lodge -yine- diyor ki: Allah'u Teâlâ, cüretlerinin kendilerini eşyanın hakikatini idrak etmekten aciz olduğunu bildikleri duyular aracılığı ile kâinatın gezegenlerinden biri olan yeryüzünde birkaç yıldan beri icra edilen deneylere dayanarak, kâinatın, aklın fiili olmadan, herhangi bir tedbir ve irade bulunmadan var olduğunu, ayrıca (kâinatın) iyi yahut kötü herhangi bir şekilde idare edilmemeye devam ettiğini, ilim ve hikmeti ile her şeyi kuşatan zatın mevcut olmadığını iddia etmeye kadar ileri götürecek birtakım filozoflar göstermiştir. Gerçekten çok çok şaşırtıcı bir hâldir ki insan, mevcut olanı değil de mevcut olmayanı bilmesi! Ancak ben insanın herhangi bir zamanda bu derece bir ilim kudretine sahip olacağına inanmıyorum."

Oliver Lodge'un dediklerine bir başka filozofun dedikleri de benzemektedir. Zannediyorum Fransız H. Bergson'du. Mekanik maddeciliğe karşı amansız bir saldırıya girdiğinde (şöyle demiştir): "Fabrika (atölye, makine, araç üretim) âlimleri, ilimlerinin ölçüsünü belirlerken zulüm sınırına varacak bir israfta, aşırılıkta bulunmuşlardır. Öyle ki onlar kâinatın hepsini ellerindeki test, deney tüpünün içine yerleştirmeye güçlerinin olduğu vehmine kapılmışlardır.

Bu nakillerden ortaya çıkıyor ki tabiat ilmi, yani tabii hadiseler deneyi üzerine inşa edilen ilim, bu ilme mensup olan inkârcıların kendisini içine soktukları olandan beridir, ihtisasından (ilgi, araştırma alanından) da değildir. Çünkü deneyin elleri onun alanına uzanamamaktadır. Kâinatı tedbir (var edip sevk ve idare) eden yaratıcı ilâhı inkâr meselesi bunun örneğidir. Metalib ve Mezahib kitabının mütercimimin dediği gibi "Allah'ı da teleskopla aramaz." Yani maddi bir araç gereçle... Yani maddi bir araç gereçle... Nitekim Firavun, "Ey **Hâman! Bana bir kule yap, belki o yollara ulaşırım. Göklerin yollarına (ulaşırım) da Musa'nın ilâhına muttali olurum. Muhakkak ben, onu yalancı sanıyorum."** *(Gafir,36-37)* derken aynısını yapmıştır.

Bu böyle... Şu da var ki ben "evrim" anlayışı hakkında deneysel ilim kötü kullanımına bir örnek daha zikretmiştim. Zikrettiğim hususları teyit için bazı nakillerde bulunacağım. Dediler ki: Koevolüsyon kanunu (prensibi) gereği azalar (organlar) arasında tenasüp (uyum) bulunmalıdır. Bu uyum ile azalar birbiriyle irtibatlı olur. Bir organın şeklini belirleyen de diğer organın şekilleridir. Organlarda herhangi bir yer değişikliği olursa ne kadar faydalı olursa olsun geriye kalan azalarla uyumsuz

olması açısından zararlı olur. Azalar arasındaki uyumun hayatın şartı olmasına nazaran bir şekilde başka bir şekle uzanma müddetinin uzaması zaruridir. Ta ki uyum hâsıl oluncaya kadar. Bu durum da değişim hâlindeki canlıyı tehlikeye ve kemale ulaşmaktan (ermekten, evrilmekten) engelleyen derece düşüklüğüne maruz bırakır. Bundan dolayı Corneau şöyle der: "Değişim ve terakki (evrim) mezhebi mekanik illetten vermeye gücünün yetmeyeceği şeyi vermesini istemekten ibarettir. Ancak bu anlayış (evrim) mekanik izahın makul olmamasını, hızlı değişim yerine yavaş (kademe kademe) değişimi koyarak perdelemekte, hafifletmektedir."

Bu sözün sahibi varlıklarda kendi kendine gelişim anlayışı mensuplarına, onların bununla birlikte başkaları gibi, makinenin dışından bir muharrik (hareket ettirici) olmadan hareketleri kastederek âlemin hareketlerinin mekanik hareketler olduğunu söylemiş olacaklarını dile getirerek itiraz etmiştir. Bu iki söz arasında aykırılık vardır. Şu yönden, kendi kendine hareket eden makine, kendi kendine hareket ettiği müddetçe hareket düzeninde herhangi bir değişim görülmez. Onun iradi hareketlerden tek farkı budur. Gelişim (terakki) kemal tarafına doğru bir değişimdir. Peki, yürüyen (çalışan, seyreden ve zamanın geçmesi ile yürüyüşünde kemale eren herhangi bir makine gördünüz mü? O da (gelişim) hareketlerine yeni hareketler ekleme mesabesindedir. Hâl böyleyken, mekanik hareketlerin tabiatına (yapısına) aykırı olan gelişimi örten bu aşırı yavaşlılık ve tedricilik ne kadar olursa olsun makine için böyle bir sonuç tasavvur edilebilir mi? Bu itirazın gelişim (evrim) mezhebine karşı bir tenkittir ve kuvvetli bir tenkit olduğunda şüphe yoktur.

Yeni Eleştirel Felsefenin kurucu Renan *"Tarihin Analitik Felsefesi"* kitabında (c.4 s.296) şöyle der: "Darwin'e nispet edilmiş olan "doğal seçilim kanunu" bir türden başka bir türe gerçek bir intikal örneği görülmedikçe faraziye (varsayım) olarak kalacaktır." Bunu, biraz önce bu faraziyeyi çürütecek şeylerle beraber görmek gerekir.

Tabiat âlimlerinden birçok âlim de şöyle demiştir: Bazı fosillerdeki düzenli (sıralı) şekiller günümüzde bulunan sınıflar, türler ve cinsler içinde geçmişte de aynı sınıfların, türlerin ve cinslerin varlığına delalet eder. Bir türden başka bir türe intikali ispat eden bir fosil ile yoktur." Yani günümüzdeki fosilleri kastediyor. Daha önce de anlattığımız gibi gelecekte türler arasında intikali ispat edecek bir fosilin keşfedilmesi ise mümkün değildir. Eğer fosil, mevcut türlerden birine aitse onun fertlerindendir. Yok, mevcut türlerden ikisi arasında bir fosil ise onun keşfi ikisi arasında (müstakil) bir türe delalet eder. Bir türden başka bir türe intikale delalet etmez.

Bu böyle... Darul-kütub el-Mısriyye'de, Darwin'in mezhebini ispat konusunda İsmail Mazhar'a ait büyük (hacimli) bir kitap gördüm. İnsan, birkaç satırlık eleştiri, tenkit karşısında çürüyen boş laflarla o kitabı nasıl doldurmuş, şaşırıyor. Tenkit de şu: Bu mezhebi ispat ya fosiller üzerinde icra edilen deney ve gözlem ile olur. Nitekim iddia bu şekildedir. Hâl şu ki geçmişte olan türden türe intikal şimdiki zamanın deney ve gözlemi altına giremez. Hatta intikalin kendisi (temelinden) deney kapsamında yer almaz. Çünkü mahsusattan değildir. Yahut azaların şekilleri arasında bulunan benzerlik ve yakınlık üzerine aklı istidlâl ile olur. O zaman iki tür arasındaki bir türün olması muhtemeldir. Bu ihtimal de kendisi ile insan arasında hiçbir fark bulunmayan bir fosil bulununcaya kadar devam eder. O fosilin de bir türden başka bir türe intikal fosili olmaktan çok insan fosili olması evladır. İhtimal kaim olduğu müddetçe istidlal sakıt olur (düşer, geçersiz olur). Bu kaide tek başına: Yani "herhangi bir ihtimalin mevcut olduğu yerde istidlalin düşmesi" akli istidlal mensuplarının hataya düşmekten kaçınma noktasındaki titizliklerini gösterir. Bu konudaki anlayışları, deneylerini, farkında olmadan ve birbirinden ayırt edemedikleri deneylerindeki ve istidlallerindeki tutarsızlık yerlerine dikkat etmeden akli istidlal ile karıştıran, bulandıran deneysel mezhep mensuplarının anlayışından farklıdır.

Şimdiye kadar bulunan ve gelecekte bulunması mümkün olan fosillerde, intikali ispat eden deneyin yerini tutacak bir şey bulunmaz. Dolayısıyla insan ile maymun gibi başka canlılar arasında kayıp olan halka ilelebet kayıp olarak kalır. İlmi bir meselenin kesin ispatının nasıl olduğunu bilen akıllı kimseyi deneyci mezhebin etrafına yapılan tantana aldatmaz. Mevcut türlerin fertleri arasında herhangi bir hayvandan insana intikal deneyinden, eski fosillerin keşfine (bulunmasına) istinaden yüz çevirmenin deneyi şimdiki zamandan alıp geçmişin karanlıklarında icra etmeye nakil çabasından öte bir şey olmadığını da gözden kaçırmaz. Ben de Darwin'in mezhebi ve fosillerle ispatı için ikame edilen delilleri hakkında, "Tabiat" dergisi sahibi Martel'in telif ettiği kitabı, "Yeraltında Tekâmül" isminde alaycılığın olduğu açıkça görüyorum. Çünkü canlıların tekâmülü yerin altında değil üstünde olur.

İsmail Mazhar, kitabında müdafaa ettiği iddianın deneyle ispat olduğunu sanmaktadır. Deney ise bu iddiadan fosiller devrinin Darwin ve tabilerinin devrinden uzaklığı kadar uzaktır. Üstad da istidlali esas alıyor ancak kendini deneye dayanmış sanıyor. Keşke her aykırı (zıt) ihtimali ortadan kaldıran sahih istidlale tutunsaydı. Ancak bunu da yapamamıştır. Mezhebin bütün dayanağı zan ve tahmindir. ***"Şüphesiz de zan, hak (gerçeklik) namına hiçbir şey ifade etmez."*** Necm 28 Özellikle de deney tutunduğunu iddia eden Darvincilerin bizzat kendileri...

Üstadın kitabında Cemalettin Afgani'nin "Maddecilerin Mezhebinin İptali" kitabına yönelik sert eleştiriler, müellifini de cehalet ile itham vardır. Bu eleştiri ve itham benim kitabımın mukaddimesinde Afgani'nin tecditte (reformda) öğrencisi olan Şeyh Muhammed Abduh hakkında söylediğimin doğruluğuna delalet etmektedir: "Din âlimlerinden çıkan bu müceddidler (reformistler) Ezher'in dindeki kararlığını sarstılar, Ezherlileri ladinilere (dinsizlere) birçok adım yaklaştırdılar ancak ladinileri (dinsizleri) dine bir adım bile yaklaştırmadılar.

ÜÇÜNCÜ KONU:

İLMİN AKIL KARŞISINDAKİ KONUMU

Birinci fasılda yaptığımız detaylı ve geniş izahlardan aklın dinin müttefiki ve birinci yardımcısı ve taraftarı olduğu açıkça anlaşıldı. Akılda da dinin esası olan Allah'ın varlığı, inkârcıları hayal kırıklığına uğratacak ve "din akılla bağdaşmaz" sözlerine pişman ettirecek delil ve burhan vardır. Sonra bu delil ve burhan onları aklın aleyhine dönmeye ve "aklın herhangi bir konuyu ispatı ilmi (bilimsel) bir ispat değildir, bilakis ilmi ispat deney ve gözleme dayanan ispattır" iddiasında bulunarak akıl sahipleri nezdindeki değerini düşürmeye çalışmaya sürüklemektedir. Böylece bu kinci iddia ile yeni bir tartışma, en azından akıl ile ilim arasında bir üstünlük yarışı başlatmış olmaktadırlar. Ancak, ilim şimdiye kadar aklın mahiyetini kavramamışken bilimleri keşfeden ve onları idrak edenin akil olduğunu bilen her akıllı, bu üstünlük yarışında galibin kim olduğunu da bilir.

İkinci fasılda da ilmin (bilimin) de dine aykırı olmadığını açıkladık. Bilakis karşı olan, bazı ilimlere mensup olan, ilme cehalet karıştıran ve ona söylemediğini söyletenlerdir.

Sonra bu zikredilen taife -haksız bir şekilde- tabiat ilminden, bu ilimde kullanılan deneylerin ona (Allah'ın varlığına) ulaşamadığı hüccetiyle "Allah'ın var" olmadığını çıkarmaktadırlar. Hâlbuki bu mesele tabiat ilminin konusu değildir. Ayrıca bu ilim dalı da ilimlerin kıstası (ölçüsü) değil ki bilip ikrar ettiği hak, bilmediği ve ikrar etmediği de hakkın hilafı olsun. Bilakis ilimlerin kıstası (mizanı) mantıktır ve onda hâkim olan da akıldır.

Yine tabiat ilmi mutlak olarak "mevcut" ve madum" un ilmi değildir ki vücud (varlık) mutlaka bilmesi gereken, bilmeme hakkı olmayan konulardan olsun. Bilakis bu bilim, imkânının yettiği ölçüde tabii mevcudat (varlıklar) ilmidir. Buna bağlı olarak maddi deneyleri aracılığıyla tabii olan her şeyin varlığına yahut tamamen inkâr şeklinde değil de şu anki hâlinde ona muttali olamadığı için yokluğuna hükmetme hakkı olur. Ancak inkâr edenler adı geçen ilmin sınırlarını aşan varlığına dair bir şey bilmediği hususun inkârını o ilme nispet edenlerdir. Hâlbuki o ilmin maddi deneylerle bilemediğini başka bir ilmin başka vesilelerle bilme imkânı vardır. Ancak belanın ve aşırılığın, haddi aşmanın başı -bu zamanda- maddi deneylere dayanan ilimleri, bunlar dışındaki ilimleri müspet değirenden düşürmeyi ima ederek "müspet ilim"

adıyla adlandırmaktır. Eğer bu isimlendirmede kasti, aldatıcı bir garez yoksa o zaman bu isimlendirmenin temeli şu olabilir: Bazen döneminden bu tarafa hükümlerini, kesin deneylerden başka bir şeye bina etmemeye özen gösteren tabiat ilmi, bu ilmin bizzat kendisi geçmiş zamanlarda bu sıfata (müspet) layık değilken "müspet ilim" ismiyle isimlendirilmiştir. Sadece bu takdirde bu ismi alması doğru olur. Çünkü o zaman bu isimden, kuvve ve sağlamlık açısından tabiat ilminden daha aşağı mertebede olmayan bilakis içinde ilerde geleceği üzere ondan daha üstün olan diğer ilimlere tariz ve küçümseme manası çıkmaz.

Dikkat çekilmesi gereken konulardan biri, tabiat ilminde ruhun varlığı meselesi, maddi deneylerle muttali olunmaması konusunda Allah'ın varlığı meselesiyle aynıdır. Bu yüzden bu ilmin inkârcıları Allah'ın varlığını inkâr ettikleri gibi ruhun varlığını da inkâr ederler. Yine bu yüzden ruhçu mezhep (vitalizm) mensupları son zamanlarda hissi (duyusal) deneylerle ruhun varlığını ispat etmeye çalışmaya başlamışlardır. Bu çabadan da bazı Doğulu gafiller, deney icra edenlerin çalışmaları neticesinde yine deneysel yolla Allah'ın varlığını ispata ulaşmalarını yahut ruhun varlığını ispatın Allah'ın varlığını ispati içine almasını ummuşlardır. Şöyle ki ruhun varlığını ispat şu an müşahede ettiğimiz âlemimizden başka bir âlemin varlığına delalet eder. O zaman belki bu müşahede âlemde Allah'ın varlığını bulur. Bu düşünceyi de 1. ciltte yeterli izahla reddetmiştik (s.384-398). Söylediklerimizden biri de şuydu: Allah'ın varlığı ile ruhun varlığı arasında iki yönden fark vardır: birincisi: Ruh maddi değilse maddi olmaya yakınlığı vardır. Şöyle ki beden ile birleşmeyi kabul eder. Dolayısıyla başvurulan deneylerin varlığını ispatları akli imkân yoluyla mümkündür. İkincisi: Ruhun varlığına ikame edilen akli delil ne kadar kuvvetli ve maddi deneylerle ispatına muhtaç bırakmayacak derecede olsun Allah'ın varlığını ispat eden akli delilin kuvvetine asla ulaşamaz. Ruhun aklen Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) olmaması sana fark olarak yeter. Binaenaleyh ruhun varlığını kabul edenler akli istidlal duyabilirler. Bu yol da deney yoludur. Mademki mümkün. Özellikle de inkâr edenleri susturan bir delilse. Ancak Allah'ın varlığını deneyle ispat konusunda ne bu mümkinlik ne de o ihtiyaç söz konusudur. Sınaî deneyin katına yükselmesinden çok çok yüce, münezzeh olan Allah'u Teâlâ'nın, varlığını akıl yoluyla ispat etmiştir. Hem de Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) müstahilul-adem (yokluğu imkânsız) derecesinde. Allah'tan başka akıl yahut deneyin varlığının vücubunu, yokluğunun imkânsızlığını gerektirdiği hiçbir varlık yoktur. Ancak vacib bil-gayr (başka sebeple vacip) yahut müstahil bil-gayr (başka sebeple imkânsız) olursa başka... Çünkü Allah'tan başka her şey Vacibul-vücud değil mümkin'ul-vücuddur. Âlem (kâinat, varlıklar) bütün cüzleriyle bu kabildendir. Şu manada: Var olmama-

sından, Allah'ın var olmamasından lazım gelen akli muhal (imkânsızlık), lazım gelmez. Tercih bilâ muraccih, mümkün varlıkların mevcudatın var olmamasından âdi (tabii) muhal lazım gelse de... Hatta âdetten (tabii akış içinde) faili ancak maktulün şekliyle olan, daha önce de âdemoğlu dışında bir fail tarafından vukuu bulduğunu farz ettiğimiz, ayrıca yaratıcı bir ilâhı olmadan âlemin varlığına ve içinde bulunan kevni eserlere örnek olarak verdiğimiz katl (öldürme, cinayet), bu örnek, örneklendirmenin hakkını veremez ve imkânsızlık derecesinde örneklendirildiği şeyin derecesine ulaşamaz. Çünkü bu örnek gerçek akli muhallerden (imkânsız) değil, âdi (tabii) muhallerdendir. Çünkü bu fiilin Allah'u Teâlâ tarafından insanın müdahalesi eylemi olmadan gerçekleşmesi mümkündür. Zikredilen örnekteki âdemoğlundan olan meçhul katil varlığı ne kadar kesin olursa olsun aklen Vacibul-vücud değildir.

Bu durumda varlığın en üst mertebesi, aklın Vacibul-vücud (varlığı zorunlu), müstehil'ül-adem (yokluğu imkânsız) olduğuna hükmettiği mevcudun varlığıdır. İlelebet bozulma imkân ve ihtimali bulunmayan böyle bir hükmü ancak akıl verir. Ne deney ne de deney üzerine kurulu herhangi bir ilim. Nitekim bu gerçeği deneyciler olsun başkaları olsun Batılı bilginlerin şahitliği ile göreceksin. Kant da bunlardan biridir. Allah'ın varlığı meselesini nazari akıl ile ispat olunamaz demesine ve bu konuda en büyük hatasını işlemesine rağmen. Şayet Allah'ın varlığı nazari akıl ile ispat olmuyorsa başka bir yolla sabit olan Vacibul-vücud olmazdı. Çünkü varlığın en üst mertebesi olan vacibul-vücudluğa hükmeden nazari akıldır. Şimdi Kant, Allah'a iman eden birisi olarak, ona göre Allah'ın Vacibul-vücud olmamasına rıza gösterir mi? Ayrıca Vacibul-vücud olmayan, Allah olmayı hak eder mi?

Aklın bir şeyin varlığına yahut yokluğuna hükmü deneyin hükmünden daha alt mertebede sayılır diyenlerin hatası da büyük olmuştur. İşte burada her biri diğerinden daha büyük iki hata vardır. Bu hataları bertaraf etmek de bu kitabın mihveri (ana) görevidir.

Birincisi: Nazarı aklın Allah'ın varlığını icap (zorunlu) ettirmediği. Hâlbuki nazari akıl, Allah'ın varlığını zorunlu kılmaz. Öyle ki Allah'ı "Vacibul vücud" vasfıyla mahsus kılmıştır.

İkinci hata: Aklın hükmünü deneyin hükmünden altta olması. Hâlbuki bozulma, istinaf (tekrar gözden geçirme), temyiz, zaman yahut mekân ile tahdit kabul etmeyen en üst mertebedeki hükümleri... Örneğin vaciplik, imkânsızlık, imkân (mümkünlük) hükümleri... Bu hükümler ilkinde zarurat'ül-vücud (varlığı zaruri), ikincisi zaruret'ül-adem (varlık-yokluk) zaruretin nefyi ile de ifade edilebilir... İşte bu hükümleri ancak akıl verebilir. Hükümleri vukuu bulmuş yahut vukuu bulmamış (ger-

çekleşmiş yahut gerçekleşmemiş) ile sınırlı kalan lakin vukuu vücub ve istihale (zorunluluk ve imkânsızlık) deneyin kapsamında yer almazlar. Sonra, deneyin vazifelerini belirleyen, vücub, imkânsızlık ve mümkünlük sınırları içinde ihtisas alanlarını, çizgilerini belirleyen aklın kendisidir. Hatta deney aklın mümkün görmediği bir şeyin vukuuna şahitlik etse şahitliğine itibar edilmez. Bununla beraber bilinmesi gereken hususlardan biri, imkân dairesi kasır akıllıların hayal ettiğinden çok çok daha geniştir. Örneğin mucizelerin mümkün olmadığını iddia eden bu iddialarında deneye dayalı modern bilime yaslananlar. Hâlbuki onlar, imkân dairesinin genişliği oranında da imkânsızlık çemberi daralır. Bundan daha dar olanı da Allah'a mahsus hüküm olan vücub dairesidir.

Hem bu fasıl hem de önceki fasılla alakalı bu hülasa (özet) iyice bilinsin. İlk bölümün dört fasıldan her bir fasılla alakalı izahın sadece başlığa ait olmamasından dolayı özür diliyorum. İzahımın içinde olması gereken yerden önce yahut sonra veya daha önce söylediğimi tekrarladığım olmuştur. Kelamın akışı böyle olmasını gerektirmektedir. Ancak tekrarladıklarımın yeni bir faydadan hâli olması pek azdır. Bütün bunlar kitabın konularının birbirleriyle bağının sıkı olmasından kaynaklanmaktadır. Şimdi ise Allah'ın varlığını ink3ar edenlerin şüphelerini özetleyip her birine teker teker cevap vereceğiz. Zeki olan okur bunların yahut bir kısmının cevaplarını önceki izahlarımızdan çıkarabilir.

Batılılardan ve onları taklit eden çok okuyup az anlayan, okuyup anladıklarından daha çok yazan, yazdıklarında da meseleleri hatta az bir kısmını dahi deviremeyen bilakis kendi vakitlerini ve saf okurlarının vakitlerini öldüren Doğulu aydınlardan oluşan inkârcıların şüpheleri iki noktada özetlenir:

Birincisi: Allah'ın varlığının, müspet modern bilimin esas aldığı deney ile ispatının mümkün olmaması. Allah'a iman edenler burada, bu imkânsızlık karşısında, deney ve gözleme dayanan modern bilimin bu bilimin doğru anlaşılması mucibince Allah'ı ispat etmese de aynı zamanda nefyetmemesi ile teselli olabilirler. Çünkü nefyi de birçok batılı ilahiyatçının dikkat çektiği gibi deney kapsamında yer almaz. Onlardan yaptığımız nakiller daha önce geçmişti. Hatta onlardan biri şöyle der: "Acayibin aciyibinden biri de insanın sadece mevcut olanı değil de mevcut olanı değil de mevcut olmayanı da bilmesidir. Ancak ben ilmin bu dereceye ilerleyeceğine inanmıyorum" Dolayısıyla nefyedenler ilmin sınırlarını aşmaktadırlar, deneyin usullerinden de çıkmaktadırlar. Ancak bu teselli Allah'ın varlığını kabul edenler ne yeter ne de fayda verir. Çünkü müspet ilmin ispat etmediği, menfi (yok) hükmündedir. Hiç değilse o ilmin ve o ilmi, müspet ismini almaya müstahak kek ilim olarak gören-

lerin nazarında böyledir. Bundan dolayı onlardan birinin ağzını gere gere, "Allah'ın varlığı şimdiye kadar ilmi (bilimsel) olarak sabit değildir" deme hakkı olur. Bu ilmin Allah'ın varlığını kökten inkâr etmediği ve ona var olma ihtimali bıraktığı konusuna gelince bu, müslümanların meramını karşılamaz. İslâm'ın nazarında Allah'a imanın sıhhati konusunda ona iman akidesinin O'nun (Allah'ın) caizül-vücud (varlığın caiz), hakkında nefiy hükmünü olmaması yeterli olmaz. Böyle bir inanç, Batılıların imanın da yeterli gelebilir. Öyleyse olması gereken biz müslümanların ilmi ispatın deneyin ve ona dayanan modern ilmin tekelinde görülmesini reddetmektir. O tekelcilere de mantıki akli istidlalin modern bilimin yaptığından daha üstün bir yolla ilmi ispata bulunduğunu öğretmektir. Bu görevi bu kitapta daha önce yeterince ifa ettik, devam da edeceğiz.

İkincisi: Allah'ın varlığını inkâr edenlerin şüphelerinin özetlendiği ikinci konu, âlemin nizamı (düzeni) değişmez tabii kanunlara göre caridir. On asırdan beri devam edegelen deney de müşahede edenleri vaki olan yahut vaki olarak her şeyin tabi bir surette gerçekleştiğine ikna etmiştir. Şu manada: Hadiselerin ortaya çıkmasında (gerçekleşmesinde) ezelde mevcut olan maddi unsurların tesadüfü ve bu unsurlarda akan tabii kuvvet dışında bir şart yoktur. İlmi (bilimsel) gözlem de nüfuzda ne kadar ileri giderse gitsin sabit kanunlara tabi maddeden başka bir şeye tesadüf etmez. Çünkü âlemin (varlıkların) tarihi tabiat ilminin kendisidir. Fikir nerede özgür bir surette teftişe (incelemeye) güç yetirirse o kanunların herhangi bir istisna muvakkat bir muhalefet olmaksızın değişmez, geçerli olduğun ikna olur. Gerçekten de "mucize" veya "rabbani inayet" dedikleri istibdadi bir hareket (bir hükümran tarafından icra edilen) görmez. Âlemin idaresi madem bu kanunlarla idare ediliyor "şu da var ki herhangi bir şahsi fiili (eylemi) ve herhangi türdeki bir müdahaleyi kabul de etmiyor. O zaman herhangi birinin yüce bir kudretin yahut tabiattan bağımsız bir aklın varlığını farz etme hakkı var mıdır? Kaldı ki gizemler türünden bir faraziyeyi ortaya atmanın yahut iradesi tabiat kanunlarıyla bir olan ve onların zaruriliğine karışan atıl (pasif, eylemsiz) bir ilahın varlığını farz etmenin ne faydası vardır?

Bu delilin sağlamlığına ikna olunur. Çünkü kabul edilinceye kadar tekrar edilir, durur. Ancak hakikat, tabiat kanunları diye tabir ettikleri şeylerle Allah'ın varlığından müstağni olmaktan daha tabii olmayan bir şey yoktur. Ancak insan aklı bu derece bir saçmalığa düşerse o zaman başka! Hayır, asla! Bu akıl aziz ve âlim olan Allah'tan değil de tabiattan, gelen akıldan başkası olamaz. Çünkü onların, Allah'ın varlığını icap ettirmeye evla olan kanunlardır. Hatta şayet âlemde bu kanunlar olmasaydı ve hâkim olan anarşi, başıboşluk, düzensizlik olsaydı, âlemde o anarşi hâli devam ettiği için Allah'ın varlığına ihtiyaç olmadığını söylemekte bir mazeretleri olur-

du. Ancak deneyciler ve gözlemciler on asırdan fazladır âlemin terkibinde (yapısında, akışında) üzerinde yürüdüğü kanunlar ve düzenler olduğunu gördülerse onların kendilerine "Bu kanunları -acaba- kim koydu?" diye sormaları gerekmez mi? Evet, ben o kanunları koyanı araştırmanın tabiat ilminin konusu dışında olduğunu biliyorum. O ilimde fiiller ve eserleri sorulur, araştırılır, üzerinde etken olan fail sorulmaz. Tıpkı Türk atasözünde dediği gibi "üzümü ye, bağını sorma!" Ancak bu ilmin bazı âlimleri vazifelerinin haddini aştılar, farkına olmadıkları bir noktadan bu kanunları koyanı araştırmaya koyuldular. Daha sonra kanunları koyanını "Bu kadar gözleme rağmen madem görmüyoruz o zaman varlığını kabul etmeye ihtiyaç yoktur -ki bunu daha önce anlatmıştık- diyerek yokluğuna hükmettiler. Kanunları koyan zatı görmemekle beraber âlemin şu an itibariyle ulaştığı noktaya kemal neticesine ulaştıran değişim ve gelişim (evrim); maddenden bitkiye, canlıya ondan insana ulaştığı kanaatine vardılar. Binaenaleyh şunu dediler: Şayet bu yaratan, her şeye kadir olan ilâhın fiili olsaydı kısa bir sürede yapar bu derece uzun müddetler alan tedrici eyleme, iptidai (ilkel) deneyler ve tektiler icra etmeye ihtiyaç duymazdı. Çünkü bu durum her maniyi aşan ve herhangi bir şarta bağlı olmayan Allah'ın kudreti ile çelişmektedir. Buradan bildik ki tabiatın kendisi o uzun asırlar sayesinde problemlere galip geldi. Dolayısıyla eşya (şeyler) arasında bulunan tabii münasebetlerden kaynaklanan izah dışında yerin başlangıç hadiseleriyle alakalı bir izah yoktur. Yaratıcının varlığına da ihtiyaç yoktur.

Ben de diyorum ki: Birtakım düzenlerin, kanunların kemale ulaştıran tertip ve tedriciliğin varlığını ikrar ettikten sonra söyledikleri sözlerin özeti, bu hâllerin yaratıcı bir ilâhın fiilleri ile olan bağını koparıp sonra bunu eşyanın tabiatına bağlamaktır. Onlar iman edenlerin söylediği "Bütün bunlar rabbimizin yaptığıdır." sözü yerine "bütün bunlar, tabiatın yaptığıdır (eseridir)." demektedirler. Çünkü tabiatın, onların rableri olması lazım gelir. Şöyle ki onların kendisi de yine tabiatın buradaki manası fail olmaksızın fiildir. Yoksa ortada bu filleri yapın tabiat adında bir mevcut var demek değildir. Bundan dolayı "Rabbimiz tabiatın fiilidir." demiyorlar. Tabiatın fiilinden kasıtları, bu fiillerin hepsi faili olmaksızın kendiliğinden olmaktadır. Dolayısıyla önümüzde düzenleyeni olmadan bir düzen (nizam) ve koyucusu bulunmayan kanunlar, tertip edeni olmayan tertip (sıralama) vardır. Ayrıca kemale doğru çizilmiş çizgiler, yollar vardır. Ancak bu yolları çizen, güzergâhını belirleyen yoktur. Nitekim evrim anlayışının mensupları, canlı türleri hakkında böyle düşünmektedirler. Yine burada -bizzat onların tabir ettiği şekliyle- bir gayeye ulaşmak için çaba ve problemleri yenme gayreti de vardır. Ancak çabalayanın, galip gelenin bu hususta ne kastı ne de şuuru vardır. Bizim dile getirip saydığımız bu hâller olamaz, olması da

muhaldir (imkânsızdır). Çünkü tenakuzlarla doludur. Bu sözlere "varlığına ihtiyaç olmayan" kıyas edilemez. Nitekim onlar bunu iddia etmiş ve şöyle demişlerdir. Kevni hadiselerin gerçekleşmesinde birtakım düzenlerin ve kanunların varlığı ve Allah'ın iradesinin de o kanunlarla uyuşması (o kanunlara muvafık olması) ile beraber Allah'ın varlığına ihtiyaç kalmaz. Çünkü ihtiyaç olunmayan şeyin varlığı imkânsızlardan değil, mümkinattandır (imkân dâhilinde olan şeylerdendir). Tabiatla istiğna ederek (yetinerek) Allah'ın varlığını inkâr edenler, varlığına ihtiyaç bulunmayan mümkünden, batıl müstahil (imkânsız) olana kaçmaktadırlar. Bu imkânsız batıl da faili olmaksızın fiillerin ve eserlerin varlığıdır. Ayrıca o fiil ve eserlerin faile muhtaç olmaması da müsellem (kabul, teslim edilmiş) bir şey değildir. Onların "fail"i zikretmek zorunda kaldıkları ve "bunu tabiat yapmıştır" dedikleri görülmüyor mu? Eğer tabiat "fail" olmaya uygun bir şey değilse bu da onlardan çıkan başka bir hatadır. Daha ne hataları var: İlk olarak: Tabiat ilminin sınırlarını aşıp kanunları koyan hakkında konuştular. Hâlbuki bu husus o ilmin konusu değildir. İkincisi: Kanunları koyan hakkındaki konuşmaları onu inkâr şeklinde olmuştur. Dolayısıyla bu kanunları faili olmayan fiiller, müessiri bulunmayan eserler saymışlardır. Bu ise hem kendiyle hem de illiyet prensibi ile tenakuz eden (çelişen) bir sözdür.

Üçüncüsü ise: Onlar geri adım atıp bu fiillere fail olmaya uygun olmayan -ki oda tabiattır- bir fail zikretmişlerdir. Çünkü (tabiat) yoktur. Özellikle de fiil, ilim, hikmet ve tedbire bağlı bir şeydir. Hâl böyle iken bu, aklı ve de varlığı olmayan tabiatın fiili nasıl olabilir?[171]

"İradesi tabiat kanunlarıyla uyuşan ve zaruretleri o kanunların zaruretleriyle aynı olan hiçbir şekilde de o kanunlara aykırı tecelli etmeyin bir ilâhın varlığını farz etmenin ne faydası vardır?" sözlerine gelince cevabı şudur: Faydası, onların tabiat kanunları diye isimlendirdikleri o fiillerin koyucusu olana olan ihtiyacını karşılamaktır. Bunlar da o ilâhın kanunlarıdır, tabiatın kanunlarıdır. Bu ilâh da kanunların varlığıyla beraber onların iddia ettiği ve eylemlerine ihtiyaçları bulunmadığı atıl (pasif, eylemsiz) bir ilâh değildir. Çünkü fiillerin kendisi hem tesir hem de uygulama açısından o ilâhın filleridir. İradesinin o kanunlarla uyumu bir itiraz mahalli olamaz. Çünkü kanunları koyan zat onları bozmak, onlara aykırı eylemde bulunmak istemez. Hatta onların kanunlarla ilâhın iradeleri arasında görmüş oldukları ittifak zarureti,[172] kanunların, o kanunları koyanın iradeleriyle ittifakı zaruretinden ibaret-

171 Okur geçmiş ve gelecek izahlardan tabiat diye isimlendirdikleri şeyin olmadığını, kendisine nispet edilen fiilleri yapmaya kudreti bulunmadığına ikna olacağı izahlar gördü, görecektir.

172 Burada onlarla bu zaruretin varlığı konusunda münakaşa etmekten imtina ettiğimiz... Bunun manası, biz tabiat kanunlarının değişmesi imkânsız zaruri kanunlar olduğunu kabul etmiyoruz. Bunun incelemesi

tir, iradesinin o kanunlarla ittifak zarureti değildir. Çünkü kanunlar, koyucusunun iradesine tabidir, kanunları koyanın iradesi kanunlara tabi değildir. Çünkü böyle bir ihtimal muhaldir (imkânsızdır), bir şeyin kendinden önce gelmesini icap ettirir. Ancak onlar Allah'ın varlığına iman edenlere bir itiraz vesilesi çıkarmak, uydurmak için meseleyi aksedip batıl söylüyorlar. Bazı Batılı âlimlerin -zannediyorum daha önce zikri geçen Birmingham Üniversitesi hocası Oliver Lodge olmalı- bu itiraza cevap olarak dile getirdikleri "insan fiillerinde hür olmasına rağmen iradesi ile tabiat kanunlarına uydurmaktadır. Hâl böyle olunca buna kıyasla Allah'ın iradelerinin de tabiat kanunlarıyla uyumlu olmasında bir gariplik yoktur." şeklindeki kıyas, kıyas maal-farik (illet birliği olmayan bir kıyastır) ve doğru olmayan bir cevaptır. Çünkü bu cevap Allah'u Teâlâ'nın da insanoğlu gibi tabiat kanunlarına uymaya, kanunların zaruriliği ile hür fiillerini bağdaştırmaya muhtaç olduğunu ima etmektedir.

Her şeye kadir olan ilâhın varlığını nefiy (inkâr) için kendilerine dayanak buldukları "Âlemin şu an müşahede edilen kemale hâsıl olması için milyonlarca yıl süren bir zamana muhtaçtır. Bu da âli bir kudretin varlığı ile bu derece yavaş gerçekleşen kemali değişimler arasında çelişkiye yol açar." iddiasına gelince, bunun da cevabı: Uzun zamanı yaratan kudretten gelen iradi hikmete isnat etmek mümkündür. Ancak bu tekâmül değişimlerin, tekmil eden bir müessir olmadan kendi kendine gerçekleşmesi mümkün değildir. Bunun için milyon yıl da bilyon yıl da yetmez. Muhal olan şey de ne kadar uzun sürerse sürsün zamanın geçmesiyle mümküne dönüşmez. Dördüncü fasılda bu noktanın[173] daha tafsilatlı izahı gelecektir.

Uzun zaman etkinliğine, uzun müddet içinde üzerine su damlalarının düşmesinden kayada oyuk oluşması ile temsil etmelerine gelince, bu kıyasın kıyas maal-farik (illet birliği olmayan, birbirine benzemeleri birbirine kıyas) olması kabilin merduttur. Çünkü meydana gelen bu eser asırların geçmesi ile ne kadar geniş ve derin olursa olsun, damlaların farklı kayar üzerine damlaması ile çeşitleri ne kadar çok olursa olsun bunların hepsi basit eserlerdir. İçinde asla bir sanatın (yapma, etki) yoktur. Kemâl ve bediiliğe (eşsizliğe) delalet eden bir tarafı da yoktur. Böyle bir şey canlı, akıl ve irade sahibi insanın topraktan oluşmasına hiç benzer mi? Hem de atıl (eylemsiz) bir tabiatın üzerinden asırların geçmesi ile... Kaldı ki o kayada oluşan oyuk atıl tabiatın eseri değildir. Yani müessir bir fail olmaksızın kendi kendine oluşmuş değildir. Bilakis düşen su damlalarının fiili (eylemi) olan darbelerin mefulüdür (eseridir).

---

kitabımızın farklı yerlerinde gelecektir inşallah.

173 Meşhur mülhid (inkârcı) Buchner ve talebesi İsmail Ethem'in sözlerini tenkit ederken...

Modern bilimin esas aldığı deneyin Allah'ın varlığına şahitlik etmemesi, bundan dolayı bu meselenin bu sebepten ilmi (bilimsel) olarak ispat edilmiş meselelerden sayılmamasına gelince buna cevabımız: Birincisi: Fahiş (en büyük) hata, ilmi ispatın yolu, deney ve müşahede (gözlem) ile sınırlı değildir. İnsan "İlmi olarak ispat edilen maddi deneyle sabit olandır." Diyen bu sözü ilk duyduğu anda bu sözün ilmin değil, cehlin (cehaletin) sözü olduğuna hükmetmekte aklı kâfidir. Çünkü bu söz aklın değerini düşürmektedir. Akli istidlali ehemmiyet (önemli) alanından çıkarıp ehemmiyeti maddi deneyle sınırlı tutmakla. Böyle bir şeyi ancak akılları gözlerinde olan, idrak için duyularından başka araçları bulunmayan insanlar söylerler. Bizden olup bu sözü söyleyenler, sadece bunun Batılıların ve müspet modern bilimin mezhebi (anlayışı) olduğunu duydukları için bu sözü söylemektedirler. Ağızlarını bu ilmin ismiyle doldurarak o müspet ilimden konuşmakta ancak müşahede etmedikleri (gözlemlemedikleri) akılları olduğunu düşünmektedirler. Zira bunların varlığına eserleriyle hükmettiler. Bu ise onlardan sadır olan akli bir istidlal değildir. Muhtemelen akılları küçük, akılların ulaştığı eserlerin de küçük olmasından dolayı bunların varlığını ancak kendilerine hatırlatıldıktan sonra fark etmektedirler. Yoksa eserleri kâinatı (âlemi) doldurmuş olan Allah'ın varlığına hükmetmiyorlar? Öyle ki onların akılları dahi bu eserleri arasına dâhildir. Yine akıllarının varlığına akli istidlalden yola çıkarak neden aklın da ilmin sebeplerinden (yollarından) biri hatta birinci sebebi, ispatın birinci yolu olduğunu anlamıyorlar? Ki akıl olmasaydı ne deney ne de ihsas (duyumsama) hiçbir fayda vermezdi?

Bir de şundan korkuyorum. Bizden olan o mukallitler Batılı maddeci inkârcıların aklın, ruhani mahsus bir kuvvet olarak varlığını kabul etmediklerini, bilakis aklı, sair azaların hareket ettiği gibi beynin maddi hareketlerine bağladıklarını, böylece onlar gibi eyleme geçtiklerini işitmiş olabilirler. Evet, bunu işitmiş olmalarından ve her iki meselede inkârcı hocalarına uymalarından korkuyorum. Bu sefer kalkıp benim, Allah'ın varlığına aklın varlığı ile yaptığım kıyasa bu hususla itiraz edebilirler.

Bununla beraber eğitim görmüş (aydın) müslümanların "ilim (bilim) Allah'ın varlığı meselesini, insanda aklın var olduğu meselesini kabul etmez" hususunu duyar duymaz, kalplerinde atalarından miras aldıkları akidenin yerini, şimdiye kadar var olduğunu bildikleri aklın yerini oynatan sarsıntıya teslim olmadan önce -onların bunu duymakla akıllarının başından gitmiş olacağını da sanmıyorum- yapmaları gereken şey, her şeyden önce Allah'ın ve insanların önünde hesaba çekilecekleri akıllarına müracaat edip, meseleleri başkalarının akıllarıyla algılamalarıydı.

İşin hakikati biz akıl sahiplerine soruyoruz: Muasır kültür sahiplerinin bizden Allah'ın varlığını yahut aklın varlığı meselelerini ona dayandırmamızı istedikleri "ilim" ne olabilir? Bu ilim, asrımıza yakın bir dönemde gelişen ve liderliği Bacon'a nispet edilen deneye dayalı modern bilim mi?[174] öyleyse beşerin en önemli meselelerden iki meselede vereceği hüküm ertelenecektir. İnsan yaratıldıktan ve yeryüzünde uzun bir ömür sürdükten sonra... Hem de modern ilimden önce nice ilimler tesis eden ve insanların kalbinde üstün bir makama nail olan âlimler, hakîmler (filozoflar) doğurduktan sonra... Hükümleri rahatsız edecek derecede ertelenecektir. Bunun ise hiçbir makul tarafı yoktur. Her ne kadar makul olmanın veya olmamanın modern ilim nazarında bir değeri olmasa da... Eğer her şeyi yaratan Allah mevcut ise, insanın ilk vacibi (görevi) de yaratıcısını bilmek ise bu görevini yerine getirmekte Hz. İsa'nın doğumundan sonra gelen asırlardan ikinci bin yılın sonlarını beklememesi icap ederdi. Diğer taraftan Ezher dergisinin editörünün Allah'ın varlığını ikna edici bir yolla ispat etmek için umudunu, bir ödemden beri bazı Batılıların iştigal ettiği ruh çağırma olaylarına bağlaması insanlık için ne büyük ayıptır. Yok, eğer Allah mevcut değil ise, beşerin omuzlarında da yaratıcını hakkı yoksa bilakis kendi kendine var olmuş yahut olmayan tabiat onu var etmiş ise yine bu zamana kalmadan onun hakkındaki hükmünü vermiş olması icap ederdi. Aynı şekilde aklın var olup olmadığı meselesinde de öyle. Buna mukabil, "İnsan, canlı türleri arasında ayrıcalıklı bir tür olması sıfatıyla kendisi için önemli olan hiçbir şeyi, hatta tek ayrıcalığı olan -şayet ayrıcalık sıfatını alması doğru ise- aklının varlığını dahi bilmeye kadir değildir... Modern ilim asrına gelmeden ne bunu n ede onu bilmeye kadir olmamıştır. "Müspet (pozitif) modern ilmi (bilim) keşfetmeden önce de güvenilir herhangi bir ilim dalı yoktu" demek asla insaf değildir.

Hayır! Hayır! Muhakkak ki insan, geçmiş asırlarda inandı ve Allah'ın onda yaratmış olduğu aklı da beraberindeydi. En kuvvetli ve hatadan en uzak olan malumatlarını onunla (aklıyla) belirledi, kararlaştırdı. Aklın kararlarından, prensiplerinden olan Hendese (Geometri) ve Mantık kanunlarının müspet modern bilim diye isimlendirilen tabiat ilminin kanunlarından daha kuvvetli olduğunda şüphe yoktur. Emile Sisset der ki: "Tabiatı mütalaa konusunda ilmin ilerlemesine rağmen, tabiat kanunlarının, zaruri geometrik (hendesi) kanunlar olduğunu ispat edememiştir." Bunun böyle olmasının sebebi tabiat ilmi kanunlarının deney ve gözleme dayanmış olmasıdır. Deney ve gözlemden çıkarılan hükümler ise cüzi (lokal) vakıalardır. Kurallaşması sayesinde külliye ve kanun olma derecesine yükselse de zıtlarının imkânsızlığını icap ettiren zaruret derecesine asla çıkamaz. Bu kanun ve külli (yargı)lar,

174 Ki Bacon aynı zamanda şunu diyendir: "Tabiat bilimi, eğer dudak ucuyla içilirse Allah'tan uzaklaştırır, ağız dolusu içilirse Allah'a ulaştırır."

burhanı ile teyit edilmiş olan aklın hükmü üzerine bina edilmiş Mantık ve Hendese kanunlarından farklıdır. Zira bu kanunlar sadır olduğu andan itibaren külli ve zaruri olur. İşte bu fark mantıki akli delilin deneysel delilden üstün olmasını sağlayan farktır. Her ne kadar taklitçi cahiller aksine insanlarda. Bükü Fransız bilgin Henri Poincare "İlim ve Faraziye (Bilim ve Varsayım)" kitabında şöyle der: "Deneyin, hendesenin oluşumunda önemli bir rolü vardır. Ancak bundan hendesenin (geometrinin) deneysel bir ilimmiş gibi anlaşılması delalettir (şaşkınlıktır, hatadır). Çünkü geometri deneysel bir ilim olsaydı tahmini ve muvakkat bir ilim olurdu." Poincare'in bu sözünü birinci fasılda nakletmiş ve ardından şöyle demiştim: "İlimde onun gibi bir zattan sadır olan bu nas (ifade, yargı) akli delilleri ve onların üzerine bina edilen ilimleri hafife alanların iddialarını yok etmektedir. Çünkü bu ifadeden, geometrinin kesinliğinin muvakkat (zamanlı) olmayan bir kesinlik olmasının, akli bir ilim olmasından kaynaklandığını ortaya çıkmaktadır. Bu büyük âlimin aynı kitapta bir ifadesi daha vardır. Bizden olup sûri mantığı hafife alanların,[175] bu mantığın, ilimler arasında kanunlarının matematik kanunları gibi değişimi kabul etmemesi özelliğine, ayrıcalığına sahip asli mantık olduğundan gafil olanların gözlerini açmaya pekâlâ layıktır. İşte o ifadesi: "Matematikçiler eşyayı (şeyleri) incelemezler. Bilakis şeyler arasındaki münasebeti incelerler. Onlar, bundan dolayı inceleme konumuna koydukları şeylerin yerine başkalarını koymakta hürdürler. Tabi ki ilk olarak inceledikleri şeyler arasında olan münasebetlerin değişmemesi şartıyla. Madde matematikçileri ilgilendirmez. Onları ilgilendiren surettir (formüldür)." Bu sözden çok açık olarak anlaşılan, ilimlerde birinci derecede zaruretin ve kesinliğin menşei (kaynağı) o ilimlerin sûri (formel) ilimler olmasıdır.

Diyecek olursan: "Deneye dayanan ilmi meseleler birinci derecede kesinliğe sahip değilse, tabiat ilminde deneylere verilen bu önem ve ilgi nedendir?" Yine bu önem ve ilgi, son dönemlerde bu ilmin ilerlemesine yol açan üretimin artmasında deneysel metodun (usulün) faydalarından emin olunduktan sonra abes olabilir mi?

Derim ki: Aklın maddiyat ve cüzi vakıalar alanında kendi kendine ulaşamadığı malumatları duyular vasıtasıyla tevsik (belgeleme, delillendirme) ve iktisapta (kazanmada) deneyin faydalı olduğunda, aklın da deneyin yardımına ihtiyacı bulunduğunda bir ihtilaf yoktur. Tabiat ilmi de madde ve duyularla idrak edilen maddenin ayrılmaz tarafları, özellikleri olunca aklın, cüzi vakıa ve hadiseleri tepsi ve tayin konusunda deneye olan ihtiyacı tabii bir durum olmuştur. Bu ilmin de deneyle olan ilgi ve ona bağlı üretimi daha çok olmuştur. Bununla beraber tabiiyyat ve maddiyat

175 Bunlardan biri Heykel Paşa'dır. Bu sadetteki sözlerini s. 102-148'de nakletmiştim. Biri de Üstad Ferid Vecdi idi, onun da sözleri s. 118'de nakledildi.

konusunda derinlemesine araştırma yapan akıllı kimsenin bunlara boğulması, mahza aklın külliyatı idrak ve kanunları koyma konusundaki vazife ve imtiyazlarını (ayrıcalıklarını) unutması caiz değildir. Özellikle madde sahasına inmeyen meseleleri idrak et.

Allah'ın varlığı meselesi de deney tabi bir mesele olamaz ve deney sahasında incelemeyi iki yönden kabul etmez:

Birincisi: Allah, maddi varlıklardan değildir.

İkincisi: Biz müslümanlar, günümüz Batılı filozoflar gibi bir olan ilâha iman ile hulul ve ittihadi (ilâhın bir varlıkta vücut bulması yahut onunla birleşmesi, vahdeti vücud) kabul arasında tereddüt göstermemekle beraber... Bilakis bir olan Allah'ın varlığını kesin olarak kabul ediyor ve lafza-i celâl'i şahsi âlem (özel isim) sayıyoruz. Bununla beraber -Zeyd, Amr gibi- diğer şahıs âlemleri (özel isimleri) tahdit ettiğimiz gibi Allah'u Teâlâ'yı müşahhısât[176] ile tahdit (sınırlandırma, belirleme) etmeyiz. Bilakis biz O'nu (Allah'ı) külli olarak bilir ve o şekilde tarif ederiz. Külli tariften kastım, "Vacibul-vücud" ifadesidir. Bu tarif her ne kadar "had" yoluyla bir tarif değil de "resm" yoluyla bir tarif olsa da. Çünkü Allah'ı had ile tarif etmek mümkün değildir. Çünkü had ile tarif O'nun hakikatini (özünü, künhünü) bilmeye bağlıdır. Ayrıca Allah'u Teâlâ kendisi için zati özellik taşıyacak külli bir mefhumun altına girmez. Çünkü böyle bir durum, zihni cüzlerden (parçalardan) olsa dahi mürekkep olmayı gerektirir. Bizim varlığını ikrar ettiğimiz inkâr edenlere karşı ispat etmek istediğimiz Vacibul-vücud, Mantık ilminde küllinin tarifinde olduğu gibi, mefhumuna (ifade ettiği manaya) mücerret nazarla birden fazla ferde mutabık olmasını farz etmek mümkündür. Ancak bu külli, tevhid deliline nazaran yalnız bir "fert"te münhasır olması vacip olan bir küllidir. Tabi ki, tevhid delinin göz ardı edilmesi hâlinde birden fazla ferde mutabık olmasını farz etmek mümkün külli olan "Vacib"in ispatından sonra. Allah'ın varlığını ispat etmek istediğimizde bu küllinin varlığını ispat ederiz, artık o Vacibul-vücud kim olursa olsun. Aynı şekilde icada (var edilmeye) muhtaç olan ve mümkün mevcudattan (varlıklardan) mürekkep bir topluluk olmaktan ibaret olan âlemin (kâinatın) varlığının ancak vücudu (varlığı) vacip olan ve kendisini var edecek bir mucide ihtiyacı bulunmayan zatın -artık bu Vacibul-vücud kim olursa- varlığı ile mümkün olduğuna delili ikame ederiz.

Küllilerden bir küllinin varlığını ispat, deney ve duyuların aracılığına ihtiyaç duymayan mahza (sade) aklın hususiyetlerindendir. Hatta bu ikisinin böyle bir şey

176 Ayırt edilmiş, zaman ve mekân içinde belirlenmiş, somut.

için araç olması mümkün değildir. Çünkü "külli" olanı külli hâliyle deneye tabi tutmak da görmek de mümkün değildir. Zira küllin hariçte fertlerinden müstakil olarak varlığı yoktur. Eğer öyle ise o zaman biz meselemizde neyi deneye tabi tutacak neyi göreceğiz? Allah'ın varlığını ispat sadedinde ispat ettiğimiz vacibul-vücud'u görmek istersek bilelim ki "külli" görülmez. Küllinin kendisinde münhasır olduğu ferdi görmek yahut onu inkâr edene göstermek istersek, biz varlığını ispat edenler bu ferdin şahsını tahdit etmemişiz ki kendimizden onu görmeyi yahut başkasından bize onu göstermesini talep edelim. Bilakis biz, külli vacibin varlığını ispat zımnında (kapsamında) varlığını ispat ile yetindik. Çünkü küllinin mutlaka fertleri bulunmalı ki onların varlıkları ile varlığı gerçekleşsin. Eğer birden fazla ferdi yoksa da en azından meselemizde olduğu gibi bir ferdi var olsun. Bu makam hakkıyla anlaşılsın, bununla beraber, "Allah'ın varlığı makul bir şey değildir, çünkü görülmemektedir" diyen Şeyh M. Abduh'un hasmı Üstad Farah Antun ve onun gibi konuşanların cehaletleri de anlaşılsın. Çünkü "makul (akılla idrak edilen şey)"un görülür olma şartı yoktur. Bilakis görülür olmaması gerekir. Çünkü ma'kulât (akılla idrak edilen, bilinen şeyler) külli şeylerdir ve duyularla idrak edilenler kapsamında yer almaz.

Yunan felsefesinden faydalanan, prensiplerinden alınmaya ve tercih edilmeye layık olanları esas alan İslâm Kelâm âlimleri, Allah'ın varlığı meselesini, varlığı zorunlu (zaruri) vacip olan bir mevcudun varlığı, yokluğu da ispatın iki merhalesinin her birinde muhal (imkânsız) olan tenakuzu çelişkiyi icap ettiren mesele olarak görmekle çok iyi bir iş yapmışlardır. Artık o varlığı vacip, yokluğu imkânsız olan o mevcut kim olursa olsun. Bu konum daha ilk atışında Batının modern ilimleriyle doymuş olan muasır aydınların zihinlerine Allah'ın varlığı konusunda musallat olan şüphenin temelini yok etmektedir. Çünkü Allah'ın varlığı meselesi mevcut, değişken, değişkenliğinden yani hadislerin (sonradan meydana gelenlerin) mahalli, hadislerden hali olması imkânsız olmasından onun (âlemin) öncesi adem (yokluk) olan bir hadis (yaratılmış), olduğu, yine değişkenliğinden varlığının zaruri olmadığı anlaşılan âlemin muhtaç olması meselesidir. Evet, Allah'ın varlığı meselesi varlığı zaruri (zorunlu) olmayan âlemin muhtaç olması meselesidir. Evet, Allah'ın varlığı meselesi varlığı zaruri (zorunlu) olmayan mevcudatın, bunları var edecek başka bir mevcuda olan ihtiyacıdır. Bu mevcudun kendisi de varlığı zaruri, mucide ihtiyacı olmayan bir mevcut olmalıdır. Çünkü onun varlığı öncesinde adem (yokluk) olmayan ezeli bir varlıktır.

Varlığı ezelen ve ebeden vacip olan, yokluğu imkânsız olun bu mevcudun, bizler varlığını ikrar etmek zorundayız. Böylece o mevcut da, kendisi dışındaki mevcut ve meşhud (müşahed, açık) olmasına rağmen varlıkları zorunlu olmayan kâinattaki

mevcudatın varlığının temeli olsun. Burada zorunlu (zaruri) var olma, meşhud olmayan (görülmeyen) o mevcudun varlığında ve bu müşahed mevcudatın onun varlığına delaletindedir. Geçmiş âlimler ne büyük ulemaymış. Evvela, Batılı büyük filozof Kant ve izinden giden, âlemin de idrakimizin mahsulü olduğunu söyleyen düşüncelerin varlığından emin olmamalarına karşın –âlemin varlığından emin olan, sonra da âlem için varlığın zati bir zorunluluk. Şu manada, bu mevcut olan âlem mevcut olmasaydı, âlemin mucidi olan zatın mevcut olmamasından lazım gelen muhal gibi bundan -tenakuz gibi- bir akli muallilin lazım gelmediğini görüp bundan bu âlemin kendiliğinden var olmadığından emin olmuşlardır. Bunlardan kastım âlemin idrakimizden bağımsız olarak var olduğunu ikrar eden eski âlimlerdir. Yine bundan âlemin bir mucide ihtiyacının olduğundan emin olmuşlardır. Bu ihtiyaçtan yola çıkarak da mı mevcudun başka bir mevcuda ihtiyacı olmadığından emin olmuşlardır. Şöyle ki bu mevcut; var etmesinin eseri olarak mevcut olan âlemin hilafına ezeli, varlığı vacip (zorunlu), yokluğu imkânsız olur. İşte bu Vacibul-vücud olan ezeli mevcut, kendisini ancak Vacibul- vücud olmakla, kemal sıfatları ile muttasıl olmakla, noksanlık alameti olan her şeyden münezzeh olmakla -ki bu iki haslet bu büyük nizam ve intizamlı âlemi icada (var etmeye) ehil olmasının gereğidir- bildiğimiz Allah'tır.

Onlar hakkında "Abbasilerden bu yana asırlar harcadılar." diyen Heykel Paşa'ya rağmen ne büyük âlimlerdi. Evet, onlar ne büyük âlimlerdi! Bu âlemin büyüklüğü ve genişliği Yanan heyet (astronomi) bilginlerinin tasavvur ettiğinden çok daha fevkinde olduğu ortaya çıkmadan bu âlemin varlığının Allah'ın varlığına muhtaç olduğuna hükmettiler. Nitekim bu büyüklük ve bu genişlik artmaları ile âlemin azim olan yaratıcısına olan ihtiyacı artan büyüklük ve genişliktir. Şu denilemez: Kâinatın büyüklüğü, sınırlarının genişliği, ihtiva ettiği mevcudat (varlıklar) ve güneş sisteminin dahi belki de milyonda belki de bilyonda biri sayılmayacak olan sistemlere dair son dönemlerde ulaşılan ve neredeyse evrenin sonsuz olduğunu söyletecek derecedeki bilgiler (keşifler) bazı akılları âlemin yaratıcıdan müstağni olduğunu söylemeye sevk etmektedir. Sanki bu sonsuz varlıkları icad etmeye (var etmeye) Allah'ın kudretini dahi yetmeyeceğini demeye getiriyorlar. Hâl böyle olunca da bu varlıkların herhangi bir icad (var etme) olmaksızın mevcut olduklarına hüküm zorunlu olur... (Bu denilemez) Çünkü biz diyoruz ki: Batıl olduğunu ispat ettiğimiz ve mümkün olan her mevcudun icad olmadan (var etme) varlığı lazım gelen "tercih bila muraccih (tercih sebebi olmadan tercih)" hususunu ne çabuk unuttunuz. Evet, sonsuz olanın "güç yetirilemez" olması lazımdır. Allah'ın yaratmış olduğu her şey fiilen mütenahi dir (sonludur). Yani o şeyden var olanlar sonludur, her ne kadar ile-

riki zamanlarda var olacak olanlar değilse de... Şu var ki böyle olsa dahi gelecek zamanda da yaratma ve icad merhalelerinin her bir merhalesinde sonlu olmak onun mülazimi yani ayrılmaz bir özelliğidir. Hâlihazırda bulunan ve çok oldukları için sayılamayan âlemi mevcudatın (kâinattaki varlıkların) fiilen namütenahi (sonsuz) olmasına gelince kesinlikle batıldır. Teselsülün iptali için ikame edilen burhan-ı tatbik batıl olduğunu ortaya koyar. Bundan daha batıl olan ise varlığı yahut yokluğu zaruri (zorunlu) olmayan mümkinat âleminin, muhteviyatının (içindeki varlıkların) sonsuz olması takdirinde bir mucidinin olmasından müstağni olmasıdır. Fiilen (vakıada) sonsuz olanın bulunmasının batıl olmasını teyit eden hususlardan biri de yeni eleştirel felsefenin kurucusu Renaun şu sözüdür: "Hariçteki mevcudattan her bir sayıya zihinde başka bir sayı daha eklemek mümkündür." Bu ifadeden sonsuz olduğu farz edilen daha doğru ifade ile zannedilen her şeyin hariçte sonlu olduğu lazım gelir. Çünkü ziyadeye (eklemeye) kabildir.

O akıllar ne büyük akıllardır ki... Nuruyla gaybın karanlıklarına nüfuz etti ve müşahed (görünen) olana iman ettiği gibi ona (gayba) iman etti. Öyle ki gaybın varlığına müşahedin varlığına vermediği vücub ve zaruret hükmünü vermiştir. Böylece Kur'an'ın **"Takva sahipleri için hidayettir. Onlar ki gayba iman edenler."** *(Bakara, 2-3)* buyruğu ile övgüleri bu akıl sahiplerine Allah'ın hidayetinden mahrumiyet yazılan birtakım akıl sahipleri, hidayet ehli kimselerin akıllarına ait rablerine ulaştıran araçlar olan hidayet ehlinin akıllarının düşünme merhalelerinden birinde durup, düşünmemiştir. Bazı mahrum akıllar âlemin zihinler dışındaki varlığını ikrar merhalesinde hüküm vermekte tevakkuf etmişlerdir. Nitekim bu hususu, son Hüsbaniyenin kurucusu Hume'un, yine "Âlem, zihnimizle sınırlı olan idrakimizin mahsulüdür. Eşyanın da zihin haricindeki varlığına deneye teyit edilmiş bilimsel olarak hükmetme hakkı bulunmamaktadır." diyen Kant'ın anlayışından öğrenmiştir. Bundan dolayı Kant şöyle der: "Bizler şuunu (olgular) biliriz ancak şuun sahibini bilmeyiz. Zihin haricindeki şeyi idrak zihnin şûnundan bir şendir (olgularından bir olgudur). Çünkü hariç, zihinde hâsıl olan temessülünden ibarettir. Harici de zihin haricinde olduğu için müdrek (idrak edilmiş) olarak bilmeyiz. Sen de şunu biliyorsun ki, şe'n sahibini yani müdrek olan harici var olduğunu bilmeyecek derecede bilmek, şe'nin kendisini de inkârdır. Yani idrakin kendisini inkârdır. Çünkü müdrek (idrak edilen) olmadan idrak olmaz.

Zihinde idrak ile beraber müdrikin varlığı ve müdrikin zihnin müteallikı (algıladığı) ve hariçte bulunmayan varlığının oradaki varlığını tashih eden (temellendiren) olması ile teselli olmaya gelince bu sadra şifa bir izah değildir. Çünkü insan harici ayanı (objeleri-nesneleri) zihni temessül (olgu) olarak değil harici nesne (ayn)

olarak idrak eder. Böyle olmasaydı idrak saydığı şey idrak, görmek saydığı şey de görmek olmazdı. Bu meselenin filozofa müşkül gelmesinin kaynağı (sebebi) beşerin, basar (göz) sahiplerinde görmeyi yaratmasının ve bu cismani hadisenin -bir sonraki fasılda geleceği üzere- idrak olan ruhani bir hadiseye dönüşmesinin sırrını bilmekten aciz kalmasıdır. İnsan eşyayı aynıyla görür. Ancak nasıl gördüğünü bilmez. Aynı şekilde onları aklıyla idrak eder ancak nasıl idrak ettiğini bilmez. Hüsbaniye felsefesini ele aldığımız fasılda bu konunun izahı geçmişti.

Bazı mahrum akıllar, âlemi varlıkların bir mükevvine (yaratıcıya, yapana) olan ihtiyacı merhalesinde de tevakkuf etmişlerdir. Varlıkların tabiatıyla kendi kendine var olmasını caiz görmüşlerdir. Bu tür bir akıl sahibi olanlar, maddecilerin akılları ile onların akılları iki zıt kutup hâlinde birbirinden tamamen ayrıdır, farklıdır. Bize ve akıl ve göz sahibi olan herkese nefsin güneşi, ayı, yıldızları, dağları, bulutları, denizleri, nehirleri, geceyi, gündüzü, meyveler, çiçekler, balıklar kuşlar, yaz-kış, hayat, ölüm, gök gürültüsü, şimşek, doğu-batı, -ışık- karanlık, sıhhat-hastalık, sükûnet-rüzgâr, güzellik çirkinliği bilmesi ve görmesi yeterlidir... Evet, bunların hepsi bize, Allah'ın varlığını bedihiden daha az olmayacak derecede bilmek için yeterlidir. Bu bedihiliğin manası, icada muhtaç olan bu şeylerin varlığı ile beraber Allah var olmasaydı tenakuzun lazım geleceğinin açık olmasıdır. Eşyanın, varlığının kendinden kaynaklanan zaruret derecesinde zaruri olmamasından anlaşılan icada (var edilmeye) muhtaç olmasına gelince bunu şöyle tasavvur ederiz: Bu âlemin küçük-büyük parçalarından her biri hatta hepsi ve toplamı, bunların yokluğunu farz etmenin önünde bir mani yoktur. Yani bu faraziye akli bir muhale yol açmaz. Şunu deme: Mevcut olan âlemin yokluğu nasıl farz edilir. Çünkü biz âlem için, "mevcut değildir" demiyoruz. Bilakis şunu diyoruz: Şu an var olan hâli yerine var olmamasını (yokluğunu) farz etmenin önünde bir mani yoktur. Böyle bir şey Kelam ilmi ıstılahında imkân-ı has olarak "mümkin" diye isimlendirilir. Yani, varlığı ve yokluğunda zaruret söz konusu değildir. Dolayısıyla onun için varlık ve yokluk eşittir. Şüphe yok ki Allah'tan masiva (başka) olan, âlem diye isimlendirdiğimiz ve değişim ve gelişimi kabul eden şey, aynı şekilde varlığını kökünden (tamamıyla) yok farz etmeye de kabildir. Bundan dolayı Allah'u Teâlâ hakkında, bir hâlden başka bir hâle dönüşüm olan ve onun Vacibul- vücud olmasına karşın mütenahi (sonlu) olarak gördüğümüz "hareket"i tasavvur etmeyiz. Lakin âlem bu şekilde bir Vacibul- vücud yani mucid olmadan mevcut değildir. Şayet kendi kendine var olsaydı bu durum tercih bila muraccih yani tenakuz olurdu.

Bu kitabımızın birçok yerinde "rüchan bila muraccih" meselesi ve bu meselenin Allah'ın varlığını ispat meselesi ile sıkı bağına dikkat çekme üzerinde ehemmiyetle

durduk. Şu derece ki, Allah'ın varlığını ikrar konusunda şüphe ve tereddüt göstermenin kaynağı ancak şüphe edenlerin cehaleti, bir de beyinlerinin "tercih bila muraccih"teki tenakuzu anlamaktan kasır olmasıdır. İşte bu noktadan hareketle bu kâinatın ondan müstağni olması manasında Allah'ın varlığından şüphe etmek, tenakuzun batıl olmasından şüphe etmek konumunda olur.

Allah'ın tevfikinden mahrum olan üçüncü gurup akıllar, âlemin mucidinin Vacibul- vücud bir mevcut olması konusunda tevakkuf etmişlerdir. Yani onu en üst seviyede (ala) varlığı icada muhtaç olan sair mevcudat tarzından olmayan bir mevcut olmasında... Her ne kadar âlemdeki her varlığın, varlıkta ondan önce gelen bir varlıktan kaynaklandığını ikrar merhalesinde tevakkuf etmese de... Bunun manası, bu tür bir aklın sahipleri -ilk merhalede de tevakkuf eden filozof Kant da aralarında bulunmaktadır- âlemdeki her varlığın bir sebebin bir sebebinin bu sebebin de bir sebebinin, sebepler silsilesinin (zincirinin) sebebi olmayan, çünkü bu, varlığında öncesinde bulunan başka bir mevcuda muhtaç değildir, bilakis varlığı zorunlu (vacip) olacak şekilde kendinden mevcut bir sebebe dayanmasını zorunlu görmeksizin bulunmasını caiz görmüşlerdir.

Bu mahrum taife, batıl olduğu akıl ehli arasında bilinen teselsülün özellikle illetlerin teselsülünün batıl olduğundan şüphe edenlerdir. Yani, akıllardı, sebebin tamamen yokluğunu, birbirine dayanmasında sonsuz olan sebepler silsilesinde bir sebebin dahi varlığını kavrayamayan kimseler. Üzücü olan bir husus da Şeyh M. Abduh'un da teselsülün batıl olduğunu inkâr eden, âlemdeki her varlığın varlığının illetini illetlerin teselsülü suretinde bulduğunu hayal eden bu şaz görüşlerden biri olmasıdır. Hâlbuki bu teselsül, bir serap dizisinden ibarettir. O seraptan su almaya gelen ilk illeti bulma yolundan sapmak, şaşmak dışında hiçbir şey bulamaz. Bu hususta kitabın bundan başka yerinde illetlerin teselsülünü inkâr eden kimsenin tercih bila muraccihin batıl olmasını inkâr eden kimse gibi Allah'ın varlığını ispat etmekten aciz olduğuna dikkat çekmiştik.[177] Teselsülün batıllığını inkâr eden "tercih bila muraccih"in batıllığını inkâr eden gibidir. Allah'ın varlığını ispat da her iki hususta örtülü olan batıllığı görmeye bağlıdır. Nitekim bu batıllığı birden fazla izah etmiş, örneklerle açıklamıştık. Bizim bu kitabımızda 1. Bölümün çoğunda muasır aydının kaymasının, sapmasının ve yüz çevirmesinin esası olan birkaç meseleyi tetkik, takip (yorumlama) ve tekfir (üzerinde düşünme) mihveri etrafında dönmüştür. Bu birkaç mesele:

177 Filozof Kant ve Şeyh M. Abduh'tan her biri, Allah'ın varlığını ispat etmekten aciz olanlardan sayılırlar. Allah'a imanları ne kadar sahih olursa olsun delile dayanan âlim derecesine ulaşamazlar. Mukallidin imanı gibi kalır. Bu ise, onların batıl olduğunu kabul etmedikleri illetlerin teselsülünün Allah'ın varlığını ikrar etmeye bir ihtiyaç bırakmayacağından gafletle olmalarıdır.

1- Zihinlerde kök salmış bir sapıklık... İngiliz Bacon ve Alman Kant'tan sonra yayılan deneysel (tecrübî) mezhebin (anlayışın) yayılması, bu mezhebin Batıda revaç bulup, Pozitif felsefe yoluyla deneysel mezhebin dini inanç esaslarına tatbik edilmesi sebebiyle dini inanç esaslarına şüphenin bulaşması ve Doğuda da Batıdan gelen her şeyin taklidin revaç bulması... Akıl ve mantığın devletini (otoritesini, bağlayıcılığını) hafife alanların dalaleti (sapıklığı) ve hegemonyalarının deneyi dahi içine alacak şekilde her şeyi kuşatması.

2- Âlemin mucidden (var eden) müstağni olmasını caiz görmek üzerine kurulu olan ilhad (inkâr, dinsizlik) mezhebindeki tenakuzu (çelişkiyi) görmeme dalaleti (sapıklığı). Nitekim bu müstağnilik bizim âlimlerimizin dilinde "tercih bila muraccih" ile ifade edilmiş ve iptali üzerinde ehemmiyetle durulmuştur. Çünkü bu husus tenakuza (çelişkiye) yol açmaktadır.

3- İlletlerin teselsülünü batıl olduğunda şüphe etmekten doğan dalalet (sapıklık): Her önermeyi ispat konusunda deneyin hakemliğini esas alan ve akli mantıki delilleri saymayan felsefi akımı kökünden -Allah'a hamdolsun- söküp attım. Basiretli okuyucu bu kitabımı mütalaa ettikten sonra -inşallah- şartlarını haiz olan ve bozulmaktan ilelebet selamette olan akli delillerin üstün olduğuna ikna olacaktır. Burada "rüchan bila muraccih"in batıl olma yönünün de izah ettim. Teselsülün de batıl olduğunu ispat ettim ve bunu zihinlerin anlayacağı şekilde örneklerle izah ettim. Kelâm âlimlerinin teselsülün iptali konusunda dayandıkları "burhan-ı tatbik" ve "burhan-ı tezayüf" ü müdafaa ettim. Bunların hepsini Allah'ın varlığını ispat içindi. Allah'ın varlığını ispat da âlemin varlığı felsefisini yani varlığı vacip (zorunlu) olmayan mevcudatın varlığı felsefesini o mevcud üzerine bina etmek için Vacibul- vücud olan bir mevcudun varlığını ispattan ibarettir.

Bizler Allah'ın varlığını, mutlak olarak -yani varlığı zorunlu olan zat kim olursa olsun- varlığı vacip olan zatın varlığı ispat etmek yoluyla ispat ederiz. Ki varlığı vacip olmayan, âlem diye isimlendirilen bütün kâinat (varlıklar) olan mevcudat kendisine istinat etsin. Sonra tevhid delili ile Vacibul- vücud'un ancak "bir" olacağını ispat ederiz. Artık bu "bir" kim olursa olsun. İki ispatın hiçbirinde de o bir olan vacibin bilmediğimiz ve bilgisini iddia etmediğimiz zatını göstermekle mükellef tutulmayız (bizden onun zatını göstermek talep edilemez). Biz o zatın sadece varlığını ve birliğini, ikincisinin olmasının mümkün olmadığını biliriz. Çünkü bu iki durum her iki matlabın (önermenin) delillerinin bizleri varlığını ikrara zorladıkları durumlardır.[178]

178 Allah'ın varlığı ve birliğinin delilleri bize Allah'ın varlığını ve birliğini kabul etmeyi zorunlu kılmaktadır. **(Mütercim)**

Kastım külli Vacibul-vücud'un varlığı ve bir olan ferdinin ikincisinin bulunmaması. Zaruretler de miktarıyla sınırlıdır. Her iki önermeyi de bu kitapta akli delilleriyle ispat ettik. Bunları deney ve hissi (duyusal) gözlem ile ispat etmeye gelince küllinin ve bu küllinin muayyen (belirli) olmayan bir ferdinin varlığını külli olması yahut muayyen olmayan bir fert olması açısından deneye tabi tutmak veya hissi müşahede ile gözlemlemek mümkün değildir. Yine bir olan ferdi dışında olmayan fertlerini de deneye tabi tutmak mümkün değildir. Çünkü menfi (olmayan şey) ne denenir ne de görülür.

Söylediklerimize basit bir örnek verelim: Başından sonuna kadar şekli değişmeyen bir hat ile mahdut (yazılmış) bir kitap görsen o kitabın bir yazarının bulunduğuna ve bu kitabı yazarken kimsenin ona ortaklık etmediğine hükmetme hakkın olur, bu hüküm de sahihtir. Sen o yazarı tanımasan da yazdığı zamanda görmesen de böyle bir hüküm verebilirsin. Hiç kimsenin sana "Bu kitabın bir yazarı olduğuna ve tek başına bu kitabı yazdığına –madem o zatı görmedin, herhangi birinin ona yardım etmediğini görmedin, soran birine de o bir olan yazarı göstermeye güç yetiremedin- nasıl hükmedebilirsin?" demesi doğru olmaz.[179]

Ben fatin (zeki, uyanık) okurun, Allah'ın varlığını bu şekilde ispatın tam manasıyla ikna edici ve bu husus etrafında dönen her şüpheyi izale edici saymayacağını zannetmiyor, beklemiyorum. Daha doğru ifadeyle bu şekildeki ispatın bakanların gözünde muazzam olan bu hakikatin ortaya çıkmamasını yeterli görmeyeceğini sanmıyorum. Bunun böyle olması daha önce işaret ettiğimiz merhalelerin ondan önce gelmesi sebebiyledir. Daha önce bazı akılların bazı merhalelerde istenilen hakikate ulaşmadan tevakkuf ettiklerini söylemiştik. Bu akıllar, Allah'ın tevfikinden

179 Bu hususta yazdıklarımızdan bizim Allah'ı görmenin mümkünlüğünü inkâr ettiğimizin anlaşılması doğru değildir. Nitekim bu, Mutezilenin mezhebidir. Ehli-i Sünnetin mezhebi değildir. Ehli Sünnet bu konuda şöyle der: Bir şeyin mevcut olması onu görmenin mümkün olması yeterlidir. Bizim burada söylemek istediğimiz, mutlak olarak varlığı vacip olan zatın varlığını ispat yoluyla Allah'ın varlığını ispat makamında bizden bu "mutlak"ı göstermemiz talep edilemez. Çünkü "mutlak" görülmez, muayyen olmayan fert de öyle. Evet, "mutlak "ın ifade ettiği o bir ferdi -ki o da Allah'tır- görmek mümkündür. Ancak görülmesinin gerektirmez. Dolayısıyla bizden Allah'ı göstermemiz istenilemez. Ru'yetten (görmenin) vukuu bulabilmesi için bulunması gereken ilk şart Allah'ın buna izin vermesidir. Eğer Allah dünyada bizim kendisini görmemizi istemiyorsa o zaman onu görmek gücümüz dâhilinde olmaz. Bundan da kesinlikle onun var olmaması lazım gelmez. Herhangi bir şeyi o Allah'mış gibi görsek -Nitekim Ezher dergisi editörünün bazı Batılıların yaptığı psikolojik araştırmalardan beklenti içine girdiği gibi... Editör Üstad, Allah'ın varlığını kesin bir suret ile ispat konusunda bütün umudunu hissi (duyusal, maddi) deneylere dayanan araştırmalar bağlamıştır.- bizim aradığımız Allah'ın o olduğunu kim garanti edebilir? Çünkü hiçbir deney hiçbir ru'yet varlığını ispat ettiği kimsenin Vacibul-vücud yani Allah olduğunu garanti edemez. Çünkü hissi deney, kendisi ile sabit olanın varlığına delalet etse de onun varlığının vacip olduğuna delalet etmez. Nitekim deneysel mezhep mensupları da bunu ikrar etmişlerdir. Bu konuda Stuart Mill'in ifadeleri gelecektir.

mahrum akıllar olarak vasfetsek de sağlıklı akıllara hakikatin her türlü şüpheden mücerret olarak tecelli olması ile bu hakikate ulaşma ile akıllar arasında intikal merhalelerin bulunmasının bir zararı var mıdır?

Derim ki: Hayır! Aklın herhangi bir hakikatten yakin elde etmesinden emin olmasının dayanağı, kendisi ile o hakikat arasında vasıtalar ve merhaleler bulunmaksızın doğrudan onu algılayıp kabul etmesi değildir. Bilakis herhangi bir hususta yakine ulaşmasının garantisi, arada bir takım vasıtalar ve merhaleler bulunuyorsa bir merhalede ve merhaleden başka bir merhaleye intikalde yakinin akıldan ayrılmamasıdır. Şöyle ki, aralarında akli telazüm bulunur ve onları birbirine bağlar ve de birbirinden ayrılmasını imkânsız hâle getirir. Dolayısıyla ibret, merhalelerin bizzat kendisinin sıhhatinde ve aralarındaki rabıtanın kuvvetindendir. Yoksa arada merhaleler ve vasıtaların tamamen yok olmasında değildir. Burhani hakikatler bu merhalelerden hâli değildir, varlığı da o hakikatlerin kıymetine halel getirmez. Bilakis bunların varlığına yakinen inanan akılların şerefini arttırır. Büyük filozof Leibniz şöyle demiştir: *"Burhani yakin, bir bedihi yakinden ibarettir ki, münferit bir hakikate mutabık (uygun) olacak yerde müteaddit kaziyeler arasında bir rabıtaya mutabık olur"* (Metalib ve Mezahib s. 74)

Son bir soru kaldı. O da, geçmiş izahlardan anlaşıldığına göre bize Allah'ın varlığını ikrar etmeyi zorunlu kılan varlığı mümkün olan âlemin varlığıdır. Âlem olmasaydı Vacibul- vücud olan mevcudun -ki o da Allah'tır- varlığını ikrara ihtiyaç kalmazdı. Bunun manası, âlemin varlığını ikrara ihtiyaç kalmazdı: Bunun manası, âlemin varlığı ile beraber Vacibul- vücudun yokluğunu farz etmek mümkün değildir. Ancak her ikisinin yokluğunu farz etmek mümkündür. Bu ise Allah'ın varlığının vacip olmasına aykırı düşer. Bir başka ifadeyle onun (Allah'ın) vücubu, zati (zatından) değil, gayri yani âlemden dolayı olur. İkinci bir diğer ifadeyle Allah'ın varlığının vücubiyeti âlemin varlığına bağlı olur. Hâlbuki âlemin varlığı da varlığı vacip olanın varlığına bağlıydı. Bu ise devirdir (kısırdöngü).

Cevabı: Allah'ın varlığı lizatihi (kendi zatından) vaciptir, âlemin varlığından değil. Ancak biz onun lizatihi vücubunu âlemin varlığından öğrendik. Âlem olmasaydı biz de Allah'ın varlığını da varlığının lizatihi vücubunu da bilemezdik. Âlemin varlığına bağlı olan bu bilgidir. Yani Allah'ın varlığın vacip olduğunu bilmektir, kendisinin varlığının vacip olması değildir. Dolayısıyla herhangi bir devir yoktur.

İzah sadedinde olduğumuz konuya dönelim. İnsanlığın eski asırlarda aklı ile vardığı prensiplerden bazıları da:

MEBÂDİÜ'L ÛLÂ (ZİHNİN TEMEL PRENSİPLERİ)

Allah'ın varlığını ispat delilinde dayanmış olduğumuz tenakuz (çelişmezlik) prensibi, illiyet prensibi gibi...[180] İnsanın bilgisinin temel dayanağı olan ve insan nezdinde bu bilgileri kuvvet ve yakinde aşacak malumat bulunmayan bu prensipler, mahza (sade) aklın vardığı ilkelerdendir. Bu prensiplerin mebadii ula (ilk prensiler) şeklindeki tabiri, bunların diğer hakikatlerden zaman olarak önce ispat ve beyan olmuş olmasından değildir. Bilakis Âli (üst, yüksek) kaideler ve bütün hakikatlerin nihai teminatı olmasındandır. Ayrıca bu prensipler hilafı imkânsız olman zaruri akli malumatların dayanağıdır. Yine bu prensiplerin zihindeki konumu (makamı) her türlü tartışmanın üzerindedir. Dolayısıyla bu prensiplere itiraz delilere özgü hezeyan ve garabet sayılır.

Evet, Batılı âlimlerin bu prensiplerin önemi ve yakin mertebesinin yüceliği üzerindeki icmaından sonra onlardan bazıları -ki bu da filozof Locke'dir- kaynağını araştırırken bu prensiplerin deney ve test üzerine kurulu olduğunu iddia etmiştir. Ancak ona itiraz olarak şunu deriz: Biz pekiştirmeli -külliye, vücub- bir vasıfla bu prensiplere inanıyoruz. Durum böyleyken bu prensipleri, kendisi ile ispat olan şey sadece cüz'i ve mümkin olan deneyden türetilmiş kabul edebiliriz. İhsâs (duyu ile idrak) ve gözlem falan şeyi, muayyen bir zaman ve muayyen bir mekânda gösterirler. Ancak bizlere bütün zamanlarda ve mekânlarda o şekilde olduğunu anlatmaz. Bize sadece o şeyin başka değil de sadece o olduğunu anlatır. Ancak bize o şeyin böyle olmasının zorunlu (vacip) hilafının imkânsızlığını, ifade etmez. Bu durum ise -daha önce defalarca dediğimiz gibi- aklı nazarı hakikatlerle deneyle sabit hakikatler arasındaki temel farktır. Mebadi-i ula konusunda ve bu prensipleri inkâr anlamına gelen bu merdut (reddedilmiş) anlayış, "el-mezheb'ül-ihtibari elhâm" deneyci mezhep (raw empricism) olarak isimlendirilmektedir.

Bu prensiplerin deneye dayalı olduğunu söyleyenlerden bazısını burada zikredelim. O da meşhur Mantık bilgini Stuart Mill'dir. Kendisi bu prensiplerin deneylerin

180 Herkes bilir ki –ki bu bilgide âlim ile cahil de eşittir- aykırılar bir arada bulunmaz, ikisi aynı anda yok olmaz. "Zeyd falan vakitte falan evdeydi" önermesi ile "Zeyd, falan (aynı) vakitte falan evde değildi" önermesi; her ikisi aynı anda hem doğru hem yalan olamazlar. Çünkü doğru olması hâlinde aykırıların bir arada bulunması, yalan olması hâlinde de zıtların aynı anda yok olması söz konusu olur. Her ikisi de muhaldir (imkânsızdır). Bu tenakuz prensibidir, bu prensibin de mantık ilminde anlatılmış şartları vardır. Aykırılar (nakızlar) bir arada bulunmayan ancak her ikisi birden aynı anda yok olabilen zıtlardan farklıdır. İlliyet prensibi ise şudur: Her hadisin (olayın) mutlaka bir illeti vardır. İlk bölümde izahını yapmıştık. Mebadi (prensipler) çeşitli tür ve kısımlara ayrılır. Ancak bunlar bu kitapta ilgilendirmemektedir.

tedaileri[181] neyler tedaileri ve peş peşe sürekli gerçekleşmeleriyle külliye olmayı kazanır. Vacip (zorunlu, zaruri) olmaya gelince bu filozofun kendisi de tedai ile hâsıl olacağını iddia etmeye cüret etmemiştir. Nitekim bilinen Mantık kitabında şöyle der: *"Vakıa şu ana kadar henüz bozulmamış tedailer bulunsa da bozulmaya kabil olmayan tedai yoktur. Nitekim uzun zamanlar alan ve tekrar edip duran deneylere binaen "le aygne (kuğu)" kuşunun renginin ancak beyaz olacağına ikna olunmuştu. Avustralya'nın keşfinden sonra ise bu kanaatin batıl (yanlış) olduğu ortaya çıktı."* İşte bu noktadan hareketsiz Stuart Mill deneyle sabit olmuş hiçbir meselede vaciplik ve zaruret görmez. Çünkü geçmiş zamanlarda gerçekleşen deneylerin sayısı ne kadar fazla olursa olsun, geleceğin ihtiyaten sakladığı namütenahi (sonsuz) haletlerin sayısı karşısında hiçbir şey ifade etmez. Binaenaleyh "gelecek zamandaki hallerin, geçmişte neyleri teyit edecek şekilde mazideki haline mutabık olmamasını gerektirecek bir sebep loktur" demek deneyin dairesi dışına çıkmak ve yerine başka bir prensip koymak manasına gelir. Ki bu prensip de akli istidlaldir.

Derim ki: Bu çıkışa izin verilseydi bu da mazide gerçekleşenin gelecekte de gerçekleşmesinin vacipliğini (zorunluluğunu) muttarit (değişmez, her zaman sonuncusu doğuran bir kural) olarak ispatı için kâfi gelmezdi. Çünkü maninin olmaması gerçekleşmenin vacip olması bir tarafa, ancak gerçekleşmenin mümkün olduğuna delalet eder, fiilen vukuu bulmaya delalet etmez. Sonra temel prensiplerin deneylerin tedailerine dayandığı hususunda ısrarcı olan bu filozof, bunları, gelecekte deneylerin uğrayabileceği bozulmadan istisna etmemektedir. Garip bir şekilde şöyle demektedir: "Genişliğinin sınırı olmayan bu kâinatta (evrende) bu prensiplerin geçerli olmadığı bir yerin bulunması yahut ilerde böyle bir zamanın gelmesi mümkündür. Böyle olursa o mekân yahut o zamanda aykırıların (tezatların) bir arada bulunması imkânsız olmaz.

Tedai mezhebine şöyle cevap verildi: Mebadi-i ula (temel, ilk prensipler) mahsus deneylerin tedaileri ve üst üste gerçekleşmesinden kaynaklanan tedriçten oluşmuş olsaydı bunları hayvanlarda bulunması lazım gelirdi. Çünkü ihsas (duyularla idrak) konusunda bize ortaklar, hatta bu duyular onlarda daha güçlüdür. Yine bu prensiplerin gücü ve bağlayıcılığı insanda yaşının azlığı ve çokluğu ile uyumlu olması lazım gelirdi. Hâlbuki bu prensiplere dair inanç derecesi gençlerle yaşlılar arasında aynıdır. Üst üste yığılmış olan deneyler bu prensiplerin değerini ne arttırır ne de düşürür.

---

181 Tedai: Çağrışım, sonuç, bir şeyin gerektirdiği şey manalarına gelir. Ancak bunlardan hangisi ile tercüme edersek mananın eksik kalacağını zannederek lafzıyla aktardık ve bu manaların hepsi hatıra getirilsin. **(Mütercim)**

Spencer da ona reddiye olarak şöyle demiştir: "İnsanın sahip olduğu her şey, intibaları (etkilenimleri) almak için infiale (etkilenmeye) kabil olmaktan ibaret olsaydı, o zaman at da neden insanın aldığı bu terbiyeye kabil olmuyor? Nefsi natıka (düşünen nefis) kaygan bir levha da şahsi ve ferdi deneyin doğal mahsulü de değildir. Bilakis onun deneyden bir şey öğrenmesi kendisinde önceden mevcut olan deneylerin arasındaki uyum gücü sayesindedir." Spencer'a göre mebadi (prensipler) fertte fıtridir, ancak soyda genetik olarak aktarılmış ve iktisap edilmiştir. Dolayısıyla onun mezhebine göre de mebadi (prensipler) deneyseldir, test sonucudur.

Spencer'a da şu şekilde cevap verildi: Kendisinin selefi olan deneycilerin sözlerini çürütmek için söyledikleri kendi mezhebini çürütmek için de kâfidir. Çünkü onun mezhebi de problemi, mazinin derinliklerine göndermekten başka bir şey değildir. Nefsi natıka da kaygan bir levha olması takdirinde kendisinde deneyleri düzenleme gücü ortaya çıkmadığı müddetçe test için mümteni olan şeyin nev (tür) için de mümteni olması lazım gelir.

Hâsılı deneyci anlayış tadil edilen mertebelerinden hiçbirinde tashih edilmesi mümkün değildir. Bu mezhep mensupları aklın, deneylerden doğduğuna inanıyorlar. Hâlbuki deneyler deneylere, asırlar asırlara eklense bundan hiçbir şey hâsıl olmaz. Çünkü zaman kendinden bir şey doğurmaz. Bilakis uyum ve düzene muhtaç deneyler getirir. Hiçbir zaman onların kabiliyet nizamını ihdas etmez (çıkarmaz). Deneyci akıma göre âlem; aralarında tenasüp (uyum) ve telazüm olmayan hadiseler toplamı ve duyumsamalar silsilesidir. Deneyin bizi, eşya (şeyler) ve sahih nispetleri ile doğrudan irtibatlı kıldığı zannedilmesi büyük vehimlerden (yanılgılardan) biridir. Biz deneylerle ancak zahiri hâlleri, düzenli ve birbiriyle irtibatlı olmayan şuunu (olguları), idrak ederiz. Bununla beraber bu varsayım ve bu kanaat bize deneyden geliyor değildir. Bilakis nefislerdeki en derin mekândan sadır olur. Bilakis nefislerde ki en derin mekândan sadır olur. Çünkü haddizatında deney kayda değer bir şey ve asli manasıyla mevcut değildir. Çünkü manası ve kıymeti olmayan müphem hadiselerin üst üste yığılmasından ibarettir. Deneyin ifade ettiği bir mana varsa ancak o yığılmaya delalet etmesidir. Yığılmış hadiselerde onu düzenleyen ve yorumlayan müfekkire (düşünce yetisi) sayesinde akledilmeye kabil olur. Akıl da bu tanzimin mahsulü sayılamaz bilakis onun dayanağı ve ruhudur. Zihin, deneyden hâsıl olmaz (meydana gelmez). Bilakis zihnin varlığı deneyin varlığından öncedir. Hayvanların duyuları bizim duyularımızdan daha hassas ve daha çoktur. Bununla beraber onlarda herhangi bir ilim inşa yahut tedvin ettikleri görülmemiştir. Bunun sebebi ihsâsın (duyunun) kıymetinin zihnin verdiği şeyden ibaret olmasından zihnin kendisini kıymetli ve önemli olmasındandır. Onun da kıymeti algıladığı duyuyu yorumlayıp

bir fikre çevirmesinden ve ondan sonrasına geçebilmesindendir. Dolayısıyla zorlama yoluyla aklı ihsas (duyumsayan) mebadi-i ula gibi ma'kulatı da mahsusât ile tevil etmek müsadere alel-matlubun[182] en kötü şekillerinden biridir. Nitekim Er. Rabo'nun telif ettiği "Ruhiyyet Dersleri" kitabında bu şekilde geçer.

Mebadi-i Ula (ilk prensipler)'nın kaynağında doğru olan, bu prensiplerin vehbi, zihnin fıtratında yerleştirilmiş olduğudur. Nitekim aralarındaki bazı noktalarda ki ihtilafla beraber -ki bu noktaların izahın burası değil- Descartes, Leibniz ve Kant'ın anlayışları bu şekildedir.

Bu miktar da -yine- mebadi-i ula konusunda geniş bir izahtır. Ancak bunlar konumum dışında değildir. Çünkü bu kitabın 1. Bölümünün ilk faslında zikredilen Vacib'in ispat delillerinden birinci delil, keza bazı diğer deliller evvela illiyet prensibi sonra da tenakuz prensibi üzerine kuruludur. Daha önce izah etmiştik.

Mebadi-i Ula'nın ehemmiyetine ve Batılı bilginler nazarında münakaşa mahalli olmaktan üstünlüğüne dair sözü ne kadar uzatırsak bu kelâm kitabın telif gayesine katkı verecektir. Özellikle bu incelemeden deneyle sabit olan meselelerin değerinin Doğudaki Batı mukallitlerin akli delillerle sabit olan meselelere bir ağırlık vermezken bulutlar üzerinde uçurdukları kadar olmadığı aşikâr olunca... Dolayısıyla deneye dayalı hüküm ve bundan hâsıl olan ve haksız yere müspet ilim hatta mutlak ilim ismini tekeline verdikleri ilim, olsa olsa vakıaya mutabık, şüphe kaldırmayan gerçekçi bir hükümdür. Yoksa hilafı imkânsız, zaruri vacip değildir. Çünkü bu vasıflar (zaruret, vücub) aklın bedihliği yahut aklın burhanı ile sabit olan hükümlerin hususiyetlerindendir.

Dolayısıyla doğru deneylere dayanan önermelerin nihai hükmü bu önermelerin vakıadan kaynaklanan önermelerdir. Mantık âlimlerinin müveccihat (modal önermeler) bölümündeki tabiriyle mutlaka âmme[183] bir önermedir. En son takdirde olsa olsa kaziye-i daimedir.[184] Mazmunu (kapsamı, içeriği) vuku (gerçekleşme) ve vukuun (gerçekleşmenin) devamını aşmaz. Akıl bedahetine yahut burhanına dayanan önermeler mutlak, zaruri önermelerdir. Devamın da fevkinde olan vücubiyeti kapsar. Batılıların büyük mantıkçısı Stuart Mill, mebadi-i ula'yı (ilk prensipleri) tedai

182 Açıklaması daha önce defalarca geçmişti.

183 Mahmulün (yüklemin) mevzua (özneye) sabit olduğuna yahut ondan nefyedildiğine hükmedilen önermedir. Bir başka ifadeyle nispetin fiiliyyeti yani bir defa olsun fiile çıkması ile hükmolunan önermedir. **(Mütercim)**

184 Stuart Mill'in biraz önce nakledilen kelamından anlaşılan, deneyle sabit olan önermelere daime önermeler rütbesi vermediğidir.

ile ayrıcalık kazanmış olan deneyler sınırına koymaya sevk eden deneyci eğilimine rağmen deneye dayalı önermelerin ifade ettiği bilginin sınırlı olduğunu ikrar etmiştir. Bununla beraber onun bu yaptığı -yani mebadi-i ula'yı ayrıcalıkla olan sınıfında dahi olsa deneyler kapsamına dâhil etmesi- kendi nazarında dahi prensipli olarak bizim yeryüzü âleminden başka bir âlemde bu önermelerin çözülme (bozulma) ihtimalinin bulunduğunu tasavvur etmiştir.

Deneyci akıma mensup bu büyük filozofun, akıl ehlinin icmaı ile yakini kuvvet ve değer konusunda bütün kaziyelerin (önermelerin) başı sayılan mebadi-i ula'nın deneysel meseleler arasına konulması takdiriyle değerinin eksildiğine dair açıklamasında, yakin ifade etme konusunda aklı âli delillerin rütbesini bilmeyen bilginlerin kuyruklarına takılanların ibret olması icap eden büyük bir ibret vardır. Onlar akli delillerle sabit olanı deneysel delillerle mukayese sırasında sabit görmemişlerdir. Bu cehaletleri de onları Allah hakkında şüphe etmeye sürüklemiştir. Çünkü varlığına dair deneysel bir delil mevcut değildir, bu sebepten dolayı da bilim varlığını ikrar etmemektedir. Bu filozofun sözlerini daha önce işitmedilerse benden işitsinler. Yok, işitmiş ancak anlamamışlar ise içindeki ibreti anlasınlar.

Hayır! Hayır! Onlar ne işitirler ne de kitabımı okurlar. Çünkü konuları ele almada derinlemesine araştırmanın külfetini taşımaya takatleri yoktur. Madem öyle o zaman hakkın taraftarı okur onlara işittirsin ve desin ki: Ey gafiller! Hatta İslâmi ilimlerden tamamen yüz çevirdikten sonra Batılı âlimlerin incelemelerinden dahi gaflette olanlar! Bilin ki mantıki akli delille sabit olan, deneysel delille sabit olandan derece olarak daha yüksek, değer olarak daha üstündür. Leibniz de bilgiyi, bedihi, burhani ve hissi olarak taksim ederdi ve şöyle derdi: "Bizler kendi varlığımızı bedahetle, Allah'ın varlığını burhan ile sair şeyleri de ihsâs (duyularla) biliriz." Leibniz de Descartes'in bütün taraftarları gibi Paul Janet'in Metalib ve Mezahib adlı eserinde geçtiği üzere hissi (duyuya dayalı) yakine evveli (ilk, temel) bir değer vermeyi asla kabul etmezdi. O kitapta nakledilen sözlerinden biri de " hissi (duyusal) yakin son tahlilde akli yakine döner." Bu dönüş sayesinde de onda mevcut olan yakin değerini kazanır. Bunda da ibret alacaklara ibret vardır. Okur bizden 1. Bölümün 1. Faslının sonunda Kant'ın felsefesini tahlil ederken ona göre mahsusun da ma'kula döndüğünü, bunun dışında bir mahsus bulunmadığını, işitmişti.

Hume der ki: "Bedahet yahut burhan ile sabit bir önermeyi kabul eden o önermesi o hâliyle tasavvur etmekle kalmaz bilakis bu tasavvura ulaşmak zorunda kalır. Muhayyilenin burhanın hilafını düşünmesi imkân dâhilinde değildir." Kant da diyor ki: Tedribi (deneysel) yakin ile akli yakin arasındaki fark akli yakinin zaruri, ted-

ribi yakin arasındaki fark akli yakinin zaruri, tedribi yakinin ise vukui (vakalarda gerçekleşmiş) olmasıdır.

Bu izahlardan, aşikâr olmuştur ki, Allah'u Teâlâ'nın varlığının deneyle ispat edilmesinin imkânsızlığı ilke olarak Allah'ın varlığını ispat meselesinin sübutu zaruri, hilafı imkânsız meselelerden olması lazım gelen Vacibul- vücud bir mevcudun ispatı meselesi olmasından... İkinci olarak da deneyin zaruri ve vücub şeklinde bir netice ispat edemiyor olmasından kaynaklanmaktadır. Bundan dolayı Tabiat bilimi ve bu bilimin deneylere dayanan kanunları zaruri olmamıştır. Şayet Allah gafillerin temenni ettiği gibi aklı burhan yerine deneyle ispat edilmiş olsaydı aklı burhan yerine deneyle ispat edilmiş olsaydı o zaman Allah, Vacibul- vücud (varlığı zorunlu) müstehil'ül-adem (yokluğu imkânsız) bir mevcut olmazdı. Bilakis varlığı zorunlu olmayan âdi (tabii, bayağı) varlıklardan biri gibi olurdu. Bunun manası o, "Allah" olmazdı. Yine aşikâr olmuştur ki, Ezher dergisi editörü üstadın, Batıdaki bazı âlimlerin çabasıyla orada icra edilen ruh üzerindeki araştırmalardan yola çıkarak, bu matlab (önerme) konusunda muasırlar nezdinde deneysel olarak bilinen ilmi (bilimsel) delil ile ispatını isteyerek, şimdiye kadar da dayanmış olduğu mantıki akli delillerden yüz çevirerek Allah'ın varlığını ispat beklentisi, burhan yolunu bırakıp mahrumiyet alanına sürüklemektir.

Spencer *"Teliful-Beyn"* kitabında (s.15) şöyle demiştir: *"İnsanlık tarihinde ayrılmaz bir parça olarak*[185] *mevcut olan din, sermedi bir gerçeğin ifadesidir. İlme (bilime) gelince,*[186] *belirli bir sıra hâlinde olan ve devamlı olarak artan ve yanlışlarından arınan gerçekler heyetidir."*

İlimden kastı, deneylere dayanan ilimdir. Bu ilim -filozofun ikrarın gizlemediği şekliyle- hata da eder isabet de... Ve hatalarından arınır. Dolayısıyla bu ilim, her zaman değişim ihtimali ile karşı karşıyadır. Hatta günden güne ilerlemesi ve alanın genişlemesi yine değişim kabil olmasından kaynaklanmaktadır. Deneyden elde etmiş olduğumuz bilgilerimiz kesin ve doğru olduklarına ne kadar kanaat edersek

185 Burada Arapça olarak geçen ifade kumaş dokumada "enine olan ipe göre boyuna gelen ip" şeklindedir. Ki biri olmadan diğerinin olmayacağı aşikârdır. Deyim olması hasebiyle lafzı yerine bu şekilde tercüme tercih edilmiştir. **(Mütercim)**

186 Zeki, uyanık okurun deneye dayalı ilimde var olan eksikleri ikrar eden filozofun diğer müteahhir Batılı bilginler gibi bunu "mutlak ilim" olarak isimlendirmekten kurtulamadığını kaçırmamasını ümit ediyorum. Sanki deneysel ilimden başka ilim yokmuş gibi. Yine ilmi, dinin karşıtı olarak anmaktan da kurtulamadığını... Bunu sebebi Batının dini olan Hıristiyanlığın kendisinin bir vadide ilmin de bir vadide olmasıdır. Ancak müslüman âlem ilim ile din arasında bir karşıtlık ve aralarını bağdaştırmaya ihtiyaç duyulması düşüncesinden beridir. Dinin sebatı karşılığında ilmin değişme kabil olması ile avunan Spencer, değişimi asla kabul etmeyen akli ilimler hakkında ne yapacaktı.

edelim ve bu ilimlerden ne kadar uzun zaman istifade edersek edelim, gelecekte yapılacak deneylerin bunları bozmasından yahut tadil etmesinden emin olamayız. Ancak bu ihtimaller akli burhan ile sabit olan ilimde söz konusu olmaz. Bu ilmin sahibi, bu ilim yoluyla geçmişte bildiği bir hususun bir gün gelip hilaftın ortaya çıkmasından güven içerisindedir. Çünkü böyle bir ihtimal muhaldir (imkânsızdır). Öyle ki kendisi bu bilgiyi bu şekildeki bir zaruret ile bilmezse ona dair ilmi (bilgisi) doğru olmaz ve burhana dayalı bir ilim sayılmaz. Dolayısıyla 1. fasılda takrir ve izahı geçen ve en kuvvetli ve üstün delil olan akli burhanına dayanan Allah'ın varlığı meselesi, deneye dayanmayan hiçbir şekilde muhtaç değildir. İnkâr edenlerin de akli delile dayanmasını teslim etmiyoruz deme imkânları yoktur. Eğer bunu söyleme imkânı bulsalardı insanların gözünde deneysel delili büyük göstermeye, nihai noktası duyulara nispetle aklın kendisini küçümser olan aklı istidlalin değerini küçük göstermeye ihtiyaç duymazlardı. Böyle yaparak akıl ehli nezdinde kendilerini açık etmişlerdir.

Akli delillerin deneysel delillere üstünlüğüne dair zikretmiş olduğumuz makul sebeplere ve Batılı büyük âlimlerin şahitliklerine rağmen bu makamda işaret etmiş olduğumuz yarım âlimlere yapışmış olan ve kalplerinde kökleşmiş şüphe "Akli istidlalde hatanın vukuu bulması çoktur. Meseleleri akli mizanlarla (ölçülerle) ölçmek geçmiş asırlarda yaşamış insanları ikna etmiş olsa da son asırlarda maruz kaldığı tenkitler ortadadır. Artık bugün akli delil akli ölçülerle ameli ilmi düstur arasındaki farklı idrak edenleri ikna edememektedir." şeklindedir. Üstad Ferid Vecdî'nin din hakkında şüphede olan muasır aydınlar diliyle öne sürdüğü, makalelerinde görüşlerine muvafık olduğu için reddetmeden sürekli tekrar ettiği şüphe de budur. Zira kendisi de din konusunda şüphe duyanlardan "ilmi düstur" lakabının cazibesine kapılanlardan biridir. Üstad da bu düsturu övüp durmayı hiç unutmamıştır. Hem de ancak mukallitlerin beğeneceği layık olmadığı makamda konulmuş olmasına rağmen. Daha önce bunu beyan etmiştik. Üstadın saf kimseleri aldan ve cevap verilmeyi gerektiren sözlerinde, bizim deneysel mizan ile akli mizan arasında yaptığımız ve üstadın karşılaştırmasında mefdul (üstün olmayan)un fâdıl (üstün) olanın ise mefdul sayıldığını ortaya koyan karşılaştırmadan sonra, akli istidlallerde hatanın çok vukuu bulması dışında (dile getirebileceği) hiçbir şey yoktur.

Bu şüphenin cevabı -Üstadın sözlerini naklederken verdiğimiz cevaplarla beraber (bkz. 1.c. s.376-384)- akli istidlallerin çoğunda hatanın vukuu bulması bizim izah sadedinde olduğumuz doğru akli istidlale zarar vermez, değerine halel getirmez. Bizim, Allah'ın varlığına burhan olarak getirdiğimiz akli istidlalde akli açıdan bir halel yahut yanlış buldularsa bunu dile getirsin ve cevabını istesinler. Onların fi-

lozof Kant'ın dile getirdiğinden ve Allah'ın yardımıyla bizden cevabını aldığından daha üstün bir şey ileri sürebileceklerini sanmıyorum. Yoksa başka herhangi bir akli delil veya delilerde hata olursa sahih olan akli delile ne gibi bir zarar getirebilir? Sonra, maddesi ve sureti sahih olan akli delille, bu delile yöneltilen her tenkit defedilmeye kabil olduktan ve bu yöneltmenin kaynağı da delilin eksikliğinden değil de tenkit edenin kendisi olduktan sonra tenkit edenler tenkidinin (o delile) ne gibi zararı olabilir? Fasit delilde bulunan hatanın sahih olan delile bir zararı olmadığı gibi, akıbeti tenkit edilene değil de teknik eden dönen ve cevabı verilmiş olan tenkitlerin de bir zararı yoktur. Şöyle diyecek olurlarsa: Herkes doğru tenkit ile yanlış tenkidi sahih ayırt edemediği gibi gerçek akli delil olan sahih akli delili yanlış olan delilden ayrıt edemez. Cevabı şöyle olur: Bizim ilmi meselelerde özellikle ulvi meselelerinde kelamımız temyiz ve tetkik ehli olanlardır. Nihai noktada olan şey akli istidlali icra etmek ehliyet sahibi olanların hususiyetlerindendir. Bu ise akli deliller için bir noksanlık değildir. İlim iddiasında bulunanlara söylenecek son söz: Akli istidlallerde hatanın çok olması akli burhanların değerini düşürseydi bu konuda bir kısmının sözlerinden istişhad ettiğimiz batılı filozofların önderleri bu delilleri, deneysel delillerle üstün tutmazlardı.

Allah'ın varlığı meselesinin gözlem ve ihsâsa (duyulara) -daha önce dikkat çekmiş olduğumuz üzere bu meselede yeri olmaması bir tarafa- değil de akli tefekkür ve istidlale dayanmasındaki hikmet dolu sebeplerden biri de şudur: His (duyu) ve gözlem (müşahede) ile sabit olanı idrak konusunda herke ortaktır. Bu hususta akıllının gafilden Allah'ın hidayetine mazhar olanların üzerlerine dalaletin hak olduğu kimselerden bir ayrıcalığı yoktur. Bunun manası, his (duyu) ile sabit olan daha açıktır. Şöyle ki, nezdinde sabit olan kimse için bunun sübutunun getirdiği en küçük bir meziyet, bir şeref yoktur. Bu durum ise akıl ile sabit olanın daha kuvvetli daha üstün olmasına aykırı değildir. Şayet Allah'ın varlığını idrak konusunda esas olan duyular olsaydı duyuları inanın duyularından daha kuvvetli olan hayvanlar Allah'ı bilmekten mükellef tutulmaya evla olurlardı.

Konunun özeti, Allah'u Teâlâ'nın varlığının, günümüzde modern bilimin ve bizden bu ilmin şöhretine diğer ilimleri arkalarına atacak ve bu ilme mensubiyet uğruna insanlığın en değerli bilgisini -Allah'ın varlığını bilmeyi kastediyorum-kurban edecek derecede kapılmış olanların esas aldığı hissi deney ile ispat edilememesi Allah'ın mevcut olmamasından yahut varlığını ispata bir yol bulunmamasından kaynaklı değildir. Bilakis Allah'ın maddi bir varlık olmamasından, tabiatın dâhilinde bulunmamasından ve hissi deneyin ise sadece maddi ve tabii varlıkları idrak etmeye mahsus bir araç olmasından kaynaklıdır. Başka bir ifadeyle madde ve tabiat ötesini

idrakten kasır bir araç olmasındandır. Deneyin Allah'ın varlığını ispat etme aracı olmasına mani olacak bir ayıbı (eksiği) daha vardır. O da Allah'ın varlığını ispatta istenilen Vacibul- vücud bir mevcudun ispatıdır. Pekiştirmek vasıfla varlık manası taşıyan vücubul-vücud (zorunlu var olma) ise, hissi deney ile ispat olmaz. Bilakis hissi deneyle âdi (tabii, sıradan) varlık ispat olur. Şu denilemez: "Neden evvela Allah'ın varlığı sonra ise varlığının vücubu (zorunluluğu) ispat olmuyor?" Çünkü diyorum ki: Biz, Allah'ın varlığını Vacibul- vücud (varlığının zorunlu) olmasından biliyoruz. Hakikatini bilmiyoruz ki evvela varlığını sonra da varlığının zorunluluğunu ispat edelim. Çünkü mümkin'ül-vücud (varlığı mümkün) olan âlemin varlığı için ona dayansın ve varlığı makul olsun diye Vacibul- vücud olan başka bir mevcudun varlığı lazım gelmiştir. Zorunlu olarak bu mevcudun varlığını kabul ettik. Yani âlemin varlığını doğru izah edebilmek için... Âlemi gördüğümüz gibi onu (Vacibul- vücud) gördüğümüz için değil. Bilakis âlemi görmemiz, sonu görmeye ihtiyaç bırakmadan onun varlığını ikrar etmeye zorlamıştır. İşte bu zorunluluk onun varlığını tasdik konusunda onu görerek Teâla varlığını inkâr etmeyi onu görmeye bağlayan kimsenin deneyinin kapsamında yer almaktan yücedir, münezzehtir.

Eğer birisi deney ispatı istenilen meselede değil de kendinde mevcut olan bir noksanlıktan dolayı Allah'ın varlığını ispat etmekten aciz ise bu acziyetin yükünün meselenin kendisine yüklenmesi yahut bu acziyetten Allah'ın varlığını inkâra veya varlığından şüphe etmeye -hem de varlığını deney dışında bir yolla ispat etmeye bir yol varken- bir delil çıkarması (istinbat etmesi) insaf mıdır? Kim diyor ki "Her şey deneyle bilinir. Deney ispatta yegâne dayanaktır. Varlığı deneyle sabit olmayan şey ilmi ispat ile sabit sayılmaz." Eğer bunu diyen varsa o, deneyi de ilmi de ilmi sübutu da bilmiyor demektir. Söyleyen kim olursa olsun!

Okur, Allah'ın varlığını ispat edenlerin tutunmuş oldukları akıllı delillere iltimas geçerek deneysel delilin ve ona dayanan ilmin hakkını küçük gördüğümü zannetmesin. Zira elimde; Allah'ın bana bahşetmiş olduğu ve ilk olarak kendisine güvendiğim ve terazisiyle Batılıların ve Doğuluların sözlerini tarttığım aklımın şahitliğine ek olarak akli delillerin deneysel delillere üstünlüğünü teyit eden Batılı bilim insanlarının şahitliklerinden oluşan belgeler vardır. Ayrıca okurun bu kitaptaki bütün sözlerimi aklının terazisiyle ölçmesini sonra kabul yahut reddetmesini temenni ediyorum. Daha önce bu belgelerden bir kısmını vermiştim. Burada birkaç tane daha vereyim.

Caro, *"Maddiyun Mezhebi ve İlim"* kitabında (s.254-256) şöyle demiştir: *"Menşe' (varlıkların kaynağı, doğuşu) ve ileli ula (ilk illetler) meselesi, incelemenin konusu ister*

ispatı ister inkârı olsun, deneyin üstünde bir sıfata sahiptir. Ne cedel ilminin oldukça dakik olan maharetleri ne ilim ve marifetin ilerlemeleri ondan bu sıfatı çekip alabilir. Beşeriyet en üst sınırına ulaştığı zaman orduya gözlem ve duyuların idraki aciz kalır. Deney ve gözleme bağlı tahkik ve tetkikin imkânsız olması ile de bu acizlik artar, katlanır, ileri seviyedeki gelişmiş aletlerle desteklenen duyularımızın durduğu ve tetkikin de mahsusa ölçü olmadığı yer, işte orası fikir ve nazar (düşünce ve incelemenin) dairesidir. Tabiat ötesinin rolü de orada başlar. Tabiat ötesi ilim, tabii ilmin son bulduğu yerde başlar. En küçük bir müsamaha yahut müsaade kabul etmeyen, vazifesi müspet ilimlerin istidlallerine dayanması ve ona aykırı herhangi bir mukaddime getirmemesidir. Ancak onun bunun ötesine gitme hakkı vardır. O ilmin tabiat ilminin üslubundan farklı bir üslubu, kendine mahsus ispat usulleri ve yine kendine mahsus yakin türü vardır. O ilim (tabiat ötesi, metafizik) genişliğinin sınırı olmayan başka bir alan, kendin e has şartları ve ışığı olan başka bir âlemdir. Sıralı maddi hadiseler âlemi dışındaki her şey bu alana nüfus eden kesinlikle tetkik aletleri ile tespitte bulunan deney değildir. Bilakis buraya nüfus eden iki idrak aracı ile beraber gücü ve kudretinin sınırı olmayan akıldır. Bu iki araçta görülmeyen şeyleri idrak eden batını duyu ve eğitilmiş akıldır."

Caro'nun tabiat ötesi ilmin vazifesindeyken "tabiat ilmine aykırı bir şey getirmemeli" tabiat ötesi ilmin vazifesi mukabilinde tabiat ilminin de vazifesine dikkat çekmemiz gerekir. O da tabiat ilmi aklın kanunlarına aykırı olacak iddialarda bulunmamalıdır. Öncelikle de mantık kanunlarına... Hatta akli burhanlarla ispat olunmuş kararları hususunda tabiat ötesi ilme aykırı olan bir iddiada bulunmamalıdır. Çünkü ilimler arasında aykırılık, ilmin de tabiat ilmi ile sınırlı tutulması söz konusu değildir. Aykırılık (tezat) ancak ilme mensup olanların anlayışları arasında olur. Yani afet, hastalıklı olan kaynaklanır. Hatta onların bu anlayışı ilmi sınırlarından dışarı çıkarır ve kendi kendisi ile çelişir bir hâle getirir. Hâlbuki hiçbir ilmin kendi ile çelişmesi tasavvur edilemez. Örneğin inkârcı, tabiatçıların, tabiat ilminin bir şeyin varlığında esas aldığı ve icra ettiği deneyin şahitliği olmadığı için tabiat ötesinde hiçbir şey olmadığını iddia etmeleri gibi... Hâlbuki ilmi deneyin herhangi bir şeyin varlığına şahitlik etmemesi, var olmadığına şahitlik ettiği anlamı taşımaz. Varlığa dair şahitliğin olmaması, varlığın nefyine dair şahitlik, neticesinde şahitliğin bulunmaması şahitliğe dönüşmesi olabilir bir şey mi? Bilakis öyle değildir. Bunun doğru manası, tabiat ilmi, tabiat ilminden başka bir ilmin bilmesi muhtemel olan şeyin varlığını bilmemektedir. Herhangi bir şey de hakkında bilgi olmadığı için yok olmaz. Varlığı nefyetmenin ayrı varlığına dair bilgiyi nefyetmenin ayrı bir şey olmasına binaen. Dolayısıyla bu iki halin birbirine karıştırılması binaenaleyh ona dair bilgi olmaması deneyinin varlığının yok olması deneyi makamına ikame edilmesi caiz (doğru) de-

ğildir. Onların bu makamda nefyi, varlığı nefy manasında iddia etmeleri şahitliğin bulunmamasını şahitlik namına ikame etme yoluyla deneysel usullerine aykırıdır. Özeti bu adım davada deneyin ötesine geçmektir. Dolayısıyla bu dava (iddia) onların deney ötesinde herhangi bir hükmü kabul etmeyen ilmi (bilimsel) mezheplerine göre batıldır.

Aklı, duyular ve hissi deneylerle sınırlandıran yahut deneyi akıldan üstün görenlerin gözden kaçırdıkları şeylerden biri, duyumsama ve deney her zaman akla muhtaçtırlar. O ikisi akıl olmadan hiçbir şey ifade etmezler. Veya batıl olan bir şey ifade ederler. Biraz önce verdiğimiz ve inkârcıların deneylerini akıl terazisinde tartmadıkları, bundan dolayı deneye hakiki ağırlığından fazla ağırlık verdikleri örnekte anlattığımız gibi... Akla gelince akıl, idraki ancak cismani aletler vasıtası ile olan maddiyat dışında duyu ve deneyin yardımına ihtiyaç duymaz, Maddi olmaktan âri yahut âli olan şeye gelince akıl onu herhangi bir aletin (azanın, aracın) vasıtası olmadan idrak edilebilir. Hatta belki de aletler onu meşgul da edebilir. Bundan dolayı onları kenara iter ve kendi hazinesinde bulunan şeyle kendini tamamen o şey için boşaltır. Aynen insanın herhangi bir problemi düşünürken duyuların tamamen durması gibi.

Akıl ve duyunun ihtilaf ettiği ve ilkinin kuvvetli ikincisinin zayıflığına delalet eden hususlardan biri de güçlü mahsus (duyulan) duyuyu bozar. Binaenaleyh kuvvetli ışık göze (görmeye), yüksek ses kulağa (işitmeye) zarar verir. Yine duyu, kuvvetli mahsusu idrak ettikten sonra zayıf mahsusu idrak edemez. Güneşe bakan biri bakışın hemen akabinde önündeki hiçbir şeyi göremez. Akıl ise bunun hilafınadır. Onun güçlü ma'kulat ve mücerret (soyut, manevi) hususlarla meşguliyeti onu zayıflatmaz bilakis güçlendirir. Sonra duyular yanılabilir, akıl ise onların hatalarını düzeltir. Buna rağmen duyular hatalarında ısrar ederler. Ayı yıldızlardan büyük görmek, denizde seyir hâlinde olanın sahilin aktığını görmesi vb.

Kant'ın duyusalcı anlayışı tenkit sadedinde şöyle der: Mantık, mahza aklı kanunlara dayanır. Riyaziyatın (matematik) konusu olan özellikler ve bunlara bağlı olarak ortaya çıkan kanunlar tabiatta mevcut değildirler. Bilakis akılda mevcutturlar. Tabii hadiseler de bu kanunlarla çözülür. Âli meselelerin ispatında yer alan ve kendisi ile yakin tabii edilen, akli kanunlardır. Örneğin akli olan illiyet prensibini inkâr, cinayet vukuu bulacak olursa katili araştırmamayı kabul ve buna rıza göstermek manası taşır. İlmin hem sureti hem maddesi vardır. Maddesi harici hâllerden, sureti de "nefsi natıka"dan gelir. Harici hâller değişir, nefsin verdiği suret ise değişmez. Marifet (bilgi) bu iki unsurdan oluşur: Birincisi unsur yani bilginin maddesi, ancak ikinci unsur ile gerçek bir ilim olur. Bilgi deneyden gelmez. Bilakis deneyle başlar ve zi-

hinde suretler oluşturur. Ancak karşılaştırma yapan, birleştiren, ayıran ve izah eden nefsi natıkadır. İman müfekkiresine (düşünme merkezine) illet mefhumunu veren hiçbir hadise yoktur. Bilakis fikir tabiatı gereğince illeti araştırır. Nazari prensipler kapsamında deneysel unsur bulundursa da her tür deneyden müstakil prensiplere -matematik kanunları gibi- sahiptir. Deney bizlere eşyanın (şeylerin) nasıl olduğunu tanıtır, ancak bunların her zaman ve her mekânda nasıl olduklarını tanıtmaz. Çünkü umum (genelleme) ve zaruret sırf nazari prensiplerin özelliğidir. Deneysel kanunlar ise her ne kadar istikrai kıyasi bir umuma sahip ise de ancak bunlarda mutlak umum yoktur. Ayrıca deneyden, deneysel kanunların hiçbir istisnası yoktur, dolayısıyla buna delalet edecek bir deney olmaz şeklinde bir sonuç çıkarılamaz. (Maddiyun Mezhebinin İzmihlali s.669)

Zarif (esprili, komik) olaylarda biri meşhur Fransız şair Hugo, ruhun varlığına ikna olduğunu dile getirdiği sözlerinde bu alaylı mukaddime ile başlamıştır: "Ben bugün Paris'in maddeci, pozitivist olduğunu biliyorum. Hem de dansözlerin dar pantolonları, sarrafların da cüzdanları dışında bir şeye inanmayacak kadar."

Hitamen derim ki: Bu fasılda naklettiğimiz Batılı düşünür ve âlimlerin yazdıklarına bir bak. Açık bir şekilde makulün duyularla sınırlı olmadığına, bilakis aklın büyük meziyetlerle duyudan üstün olduğuna delalet etmektedir. Özellikle filozof Kant. Naklettiğimiz son sözlerinde onlarca sayfada da hissi deneysel delili ile akli delil arasında yaptığım mukayeseleri nasıl tasdik etti. Sanki kendisi bu kitapta münakaşa ettiğim hasımlarıma reddiyede bulunmuştur. Kant'ın kendisi de o hasımlar arasında vardır. Fazilet, düşmanın bile şahitlik ettiği şeydir. Özellikle Kant gibi -hiçbir hasmın birden daha azına bile denk olamayacağı- en şereflisi en üstünü olursa. Bu izahlarla aklın kadim (klasik) ve modern (yeni) ilme karşı konumu belirmiş olmaktadır. Ondan sonra da Camia Dergisinin kurucusu Üstad Farah Antun'un cehaletine bak. Şeyh Muhammed Abduh ile münazarasında şöyle diyor: (İbni Rüşt Felsefesi s.182)

"Din ne zaman akli olursa, artık din olarak kalmaz, bilakis ilim[187] hâline gelir. Çünkü "din" nedir? Din, görülmeyen bir yaratıcıya, görülmeyen bir ahirete, görülmeyen vahye, mucizeye, nübüvvete, dirilmeye, haşr edilmeye, hesaba, sevaba, cezaya inanmaktır. Bunların hepsi de mahsus ve makul değildir.[188] Kutsal kitaplarda ge-

187 Birinci bölümün başlarında "İslâm akıl dinidir" sözünden kastın ne olduğunun açıklaması gelmişti. Üstad Farah'ın yukarıda geçen sözünün eleştirisi de geçmişti.

188 Kastı bunların mahsus olmadığı için makul olmadıklarıdır. Daha sonra söylediklerinden kastının bu olduğu anlaşılmaktadır.

çenler dışında buna dair bir delil yoktur. Bu hususları kim aklıyla anlamak[189] isterse, "dini akli bir dindir" demek için, kaçınılmaz olarak bunların inkârı sonucuna ulaşacaktır. Camia dergisinin 9. cüzünde insanı akıl ve kalp olarak ayırmamamızın sebebi işte budur. Üstadın (hasmını kastediyor) dördüncü reddiyesinde bizi ikna edemeden reddettiği taksim. Âlemde akli bir dinin olması mümkün değildir. Ancak din test, deney ve gözleme dayalı akli delillerle insanın ebedi ruhunu, ahireti, dirilmeyi, sevabı, cezayı, gayb âlemini, vahyi ve Hak Teâlâ'yı ispat edebilirse o zaman akli olur. Bundan dolayı filozoflardan ve din adamlarından aklı başında olanlar aklı, din alanından uzaklaştırma çağrısında bulundular.[190] Akıl ehli filozoflar: Çünkü bunlar insanların itikatlarına karşı çıkmayı istemiyorlar. Bunun sebebi bu çatışmadan doğacak zarardır. Din adamlarına gelince, onlar da duyuları kapsamında bulunmayan her şeyi yıkıp geçen akıl burhanından kaçmak için."

Derim ki: Allah'ın varlığına, ruhun varlığına, ilk burhan getiren, Allah'ın varlığı sabit olduktan sonra Üstadın dile getirmiş olduğu, dirilme, haşr, hesap, sevap, ceza, vahiy, nübüvvet, mucizeler bütün bu hususların mümkün olduklarını itiraf eden sonra Allahu Teâlâ **"Allah'tan daha doğru sözlü kim olabilir?"** *(Nisa, 122)* buyurduktan sonra da kesinlikle vukuu bulacağını tasdik eden aklın, duyuları altında yer almayan her şeyi yıkması gerçekten çok şaşırtıcıdır. Duyulara tabi olan ve mahsus dışında makul (kavradığı) bir şey bulunmayan bu aklın lüzumu nedir?

189 Bize göre bu hususların akıl ile anlaşılması şudur: Akıl kendi burhanları ile Allah'ın varlığının zorunlu olduğunu, Allah'ın varlığı sabit olduktan sora da diğer hususların mümkün olduklarını bilir. Yoksa birincinin (yaratıcı) hakikatini, diğerlerinin de nasıl olduğunu bilir değildir.

190 Ben de din adamı olmam sıfatıyla bu kitapta aklın dine uzak olması bir tarafa yakın olduğunu ispat ediyorum.

DÖRDÜNCÜ KONU:

DENEYİN (TECRÜBENİN) DİN KARŞISINDAKİ KONUMU

Bu bölümde Allah'ın varlığını ispat için getirilen ve illet-i gaiyye (gaye illetleri) delili olarak isimlendirilen 2. delil de bulunmaktadır.[191]

1. Bölümün dört faslında buraya kadar, aklın dinin vefakâr arkadaşı, akla muhalif olması ve ondan ayrılması mümkün olmayan ilmin de –hangi ilim olursa- aklın tarafları olan dinin yanında yer almak zorunda olduğunu ispat hususunda hiçbir çabadan kaçınmadık, Allah'ın tevfiki ile de çabamız da boşa çıkmadı. Tabiat ilminin dayandığı deney dışında din ile bağı olmayan bir şey kalmadı. Ancak din, deneyden daha kuvvetli daha üstün bir şeye dayanması sayesinde deneye dayanmaya ihtiyaca yoktur.

Okurun kitaptan buraya kadar tahsil ettiği budur. Şimdi ise ona yeni bir konu sunuyor, tartıştığımız hasımlarımıza karşı yeni bir hamleye başlıyoruz. İlk hamlemiz ve hamlenin dayandığı delil onları susturmaya yeterli olmadığı için değil. Bilakis birinci delil eliyle iman edenlerin imanı artsın, inkârı üzerine kalanların ise kalpleri yumuşasın değilse hezimet ve hüsranları katmerleşsin.

Yeni konu şu: biz konuda çok ölçülü davrandık ve şimdiye kadar deneyin de mahza (sade) akıl ve onun üzerine bina edilen ilimler gibi dinin tarafında yer almayı reddetmeyeceğini iddia etmedik. Şimdi ise konuda bir üst basamağa çıkıp diyoruz ki: Dinin esası olan Allah'ın varlığı meselesi, bunu akli delil ile ispat ettikten sonra deneysel delil ile ispata muhtaç bırakmaz. Şimdi sana Batılı filozofların illeti gaiyye delili, İslâm Kelam âlimlerinin de hikmet, âlemin nizamı delili diye isimlendirdikleri ve Allah'ın sıfatlarına istidlal ettikleri delili anlatalım. Bizim bu kitapta bu delili Batılı âlimlerin yaptığı gibi Allah'ın varlığına delil olarak sunmamıza bir mani yoktur. Kur'an-ı Kerim bu delile diğerlerinden daha çok yer vermiştir ki bunu "Kur'an delili" olarak adlandırmak mümkün olmuştur. Çünkü ayetlerinin çoğu –çok olduğu için burada veremeyeceği- bu delil ile dolup taşmaktadır. Bu delil, delillerin en zengini, en genişi ve delil getireni galip getirmeye, münkiri de mağlup etmeye istidlali olanı ve muasırların mizacına en münasip düşenidir. Metalib ve Mezahib'in müellifi

191 Üstad Akkad **"Allah"** isimli kitabında bunu üçüncü delil olarak vermiştir. Biz ise onun çok beğendiği bizim ise ne az ne çok beğendiğimiz ikinci delili (s. 282, 283)'te söylediklerimizden dolayı bıraktık.

Paul Janet, Fransız üniversitelerinde fizyoloji hocası olan Charles Richet ve başka Batılı bilginler "illet-i gaiyye" adında müstakil kitaplar telif ettiler. Biz de evvela özet olarak sonra da tafsilatına girmez üzere deriz ki:

Filozof Descartes nasıl ki "şüphe ediyorum, öyleyse idrak ediyoruz o zaman varım" diyerek idrakinden hareketle varlığından yakinen emin olduysa ve bu ifade aşikâr ispatın darb-ı meseli hâline geldiyse, bizler de âlemin parçalarının birbirleriyle terkibinden parçaların da parçalarının birbirleriyle terkibindin birtakım genel ve özel (umumi ve hususi) mutabakat (uyumlar) görmekteyiz. Kâinatın varlık merhalelerindeki seyrinde bu mutabakata delalet eden nizamlar (düzenler) görmekteyiz. Bu nizamlar ise âlemin kör tesadüf değil de idrak ve irade esası üzerine inşa edilmiş olduğunun en açık işaretleridir.

Bundan dolayı Paul Janet, gaye illetinin kâşifi, ilahi vahdaniyet felsefesinin de kurucusu olduğuna dikkat çektikten sonra Sokrat hakkında şöyle der: "(Sokrat) Kâinattaki akıl emarelerini bulmakla kalmamış bilakis onda beşere karşı rahmet ile dolu olan üstün kudretin alametlerini de görmüştür."

Derim ki: Sanki bu büyük Yunan filozofu Allahu Teâlâ'nın şu buyruğunu okumuştur: **"Allah öyle bir ilahtır ki, gökleri ve yeri yarattı. Gökten yağmur indirdi de onunla size rızık için türlü semereler çıkardı. Bir de emriyle denizde seyir için gemileri emrinize verdi, size nehirleri de musahhar kıldı. Ve sizin için güneşi ve ayı birbiri ardına devamlı olarak musahhar kıldı. Yine gece ve gündüzü istifadenize o bağladı. Hem size istediğiniz şeylerin hepsinden verdi. Öyle ki Allah'ın nimetini saymaya kalksanız bitiremezsiniz. Herhalde (şüphesiz) insan çok zalim çok nankördür."** *(İbrahim, 32-34)* Daha sona Paul Janet şöyle demektedir: Sokrat kâinatı (varlıkları) su, hava, eter... İle izah edenleri alay yollu hafife almaktaydı.

Eflatun da şöyle diyordu: *"İnsanların ekserisi soğuğu, sıcağı ve bu kabilden olan sair eserleri meydana getiren maddi illetleri hakiki illet olarak tasavvur ederler. Hâlbuki maddi illetlerin akıl ve idrakinin bulunma imkânı yoktur. Öyleyse akıl ve idraki sevenler her şeyden önce idraki olan illetleri aramalı, kendisi müteharrik bil-gayr (başkası ile hareket edebilen) olup etrafındakileri zarureten (yani iradesi bulunmadan) harekete geçiren illetlerin ikinci dereceden illet olduklarını kabul etmeliler."* Derim ki: Filozofun "akıl ve idraki sevenler her şeyden evvel idraki olan illetleri aramalı" tabirinde yer alan inkârcılara yönelik tahkir, akıl ve idrakin hakkını takdir edemediklerine dair itham açıkça görülmektedir.

Newton diyor ki: *"Basar (gözü) inşa etmiş olanın görme kanunlarını bilmiyor olması mümkün müdür?"* Böyle diyor. Hâlbuki maddeci inkârcılar gözün görmek için yapılmadığını bilakis görmenin tesadüf eseri gerçekleştiğini iddia etmektedirler. Aynı şeyi kulağın işitmesi, b burnun koklaması, dilin tat alması için de söylüyorlar. Ancak C. Richet diyor ki: *"Gözün görme azası olarak yapıldığını inkâr sadedinde olan safsatalar, göz hakkında insanların düşündükleriyle ittifak eden Sofistailerin (safsatacıların) dahi fikirlerini etkilememektedir."*

Âlemin nizamında inkârı kabil olmayacak derecede hissedilen bu mahsus idrâk ve irade bizleri, idrakinin azameti karşısında akılların şaşkın kaldığı, idrak merkezlerinin karıncadan dağa, dağdan yeryüzüne, güneşe, galaksiye, karıncadan da onun çalışan en ince, küçük azasına kadar âlemin en küçük parçası ile en büyük parçasını içine alan genişliğini kuşatmaktan aciz kaldığı bir "Müdrik (idrak eden)in varlığını aramaya zorlamaktadır. Bu büyük "Müdrik" kimdir? Maddeciler ve tabiatçılar topluluğu, bize cevap versin? Acaba bu, kendisi ile idrak arasında hiçbir münasebet bulunmayan madde midir? Öyle ki insanda madde de vardır, idrak de vardır. Ancak maddesi ondaki idrakin farkına varmaz, hissetmez. Eğer idrak maddesinde olsaydı o zaman aklıyla idrak ettiği gibi elleri ve ayakları ile de idrak ederdi. Hatta idrak sahibi olan insanın idraki bedeninde can olan hayat nizamının hepsini idrak edemez. İnsanın, maddelerin en yakını olan maddesi idrake boyun eğmeye ve kapsamda yer almaya kabil olmamaktadır. Nasıl ki idrak etmek maddenin şanından değilse idrakin ona bağlanması da şanından değildir. Kendisi ile idrak arasında iki taraflı aykırılık vardır. Hatta maddecilerin idraki onun fiili (eylemi) olarak gördükleri beyin, müdrik olması bir tarafa kendine dair bir hissiyatı dahi yoktur. Müdrik insan yine ancak öğrenim ve başkasından duyma yoluyla beyninin varlığını hisseder. Bütün bunlardan aniaşılır ki müdrik insan, idrakinden daha büyük daha genel olan başka bir idrakin sultanı (otoritesi, hükümranlığı) altında yaşamaktadır. Müdrik insana idraki yetmiyor, başkasının idrakinin hükümranlığı altında bulunuyorsa, onun dışında olan ve idrak ile hiçbir alakası bulunmayan diğer maddelerin hâli nicedir? Aynı tafsil ve terdit (tekrar) irade için de geçerlidir.

Âlemin nizamında aşikâr olan mahsus irade ve idrakin sahibi eğer madde değilse yoksa muasırların diliyle "şunu yaptı, bunu yapıyor" denilen tabiat mıdır? Onların bu sözleri tabiat o fiilleri yapıyor olduğu için değil bilakis bu fiilleri atıl (eylemsiz, pasif) cahil (idraki bulunmayan) maddeye isnat mümkün olmadığı içindir. Bundan dolayı müsemması olmayan ir isim uydurdular ve var olmadığı için anlaşılmayacak olmasına güvenerek o fiilleri ona nispet ettiler. Bu uydurma ve bu nispetin manası onlara göre bu fiillerin bir failinin olmadığıdır. Bunlar faili olmayan fiillerdir. Yoksa

maddecilerin elinde madde ve onun ağırlık, çekim, mekanik, ısı, ışık, elektrik, manyetik, kimyasal bileşim, tutunma kuvveti gibi özelliklerinden ibaret o olan kuvvet dışında mevcut olan bir şey var mı? Bu özellikler arasında "idrak" özelliği yoktur. Eğer olsaydı madde de idrak özelliği var diye müdrik olurdu. Onun idraki olmadığını öğrendim. Dolayısıyla özellikleri de idrak etmez. Öyleyse tabiatın müsemması olmayan isim dışında ne manası vardır? Bu ismi, idraki olmadığı için hadiseleri, meydana getirmek şanından olmayan maddeye isnat etmekten kaçmak için yahut o hadiseleri herhangi bir fosile nispet etmek sizin serbest bırakmaktan kaçmak için getirdiler. Hâlbuki akıl fıtratı, faili olmayan bir fiili kabul etmez.

Felsefe kitaplarında tabiat ile âlemin bütününün ifade edildiği görülür. Buna göre şöyle demek mümkündür. İdrak, şayet madde ve maddenin özelliklerine rücu eden (dönen) âlemin cüzlerinde bulunmuyorsa da bu cüzlerden mürekkep olan mecmuunda (bütününde) bulunması mümkündür. Çünkü küllde (bütünde), cüzde bulunmayan bir özelliğin bulunması caizdir. Ancak bu takrirde şu vardır: Vakıa idraki bulunmayan cüzler, o cüzlerden mürekkep bütünde farz edilen idrak ile idare olunuyor olsaydı o zaman cüzler kendilerinden mürekkep olan külle (bütüne) ihtiyaç duyarlardı. Hâlbuki makul ve mantıki olan bunun aksidir. Yani, külli nizam ve cüzlerinin düzen ve intizamına muhtaçtır. Eğer cüzler nizamı da küllün nizamına ihtiyaç duyarsa devir lazım gelir. Bu durumda sanki cüzlerinin intizamı ile nizamlı olan küll, düzenli cüzlerinin varlığından önce gelmiş ve onlara nizam vermiştir. Bu ise muhaldir, bir şeyin kendinden önce gelmiş olmasını icap ettirir. Çünkü cüzlerinin intizamıyla nizam kazanan küllün, intizamlı cüzlerin oluşmasından önce oluşmuş olması mümkün değildir.

Hak şu ki, âlemin nizamı için lazım olan idrak ve irade inkârcı maddecilerin ve tabiatçıların anlayışına göre idrak ve irade sahibinden yoksun kalmaya devam ederler. Bundan dolayı da ikisin inkâr edip müşahed olan nizamı tesadüf üzerine bina ettiler. Bu binada kendi aleyhlerine bir batıl daha tescil etme dışında bir şey de yapmadılar. O iddialarının batıl olduğu o kadar açık ki insan onlardan böyle bir şeyin sadır olabileceğinde tereddüt etmektedir. Hasımları böyle bir iddianın varlığını ispat etmeye reddiye vermekten daha çok meyletmektedirler.[192] Âlemin nizamını ister tabiata isnat etsinler, sanki tabiat müdrik ve mevcut bir varlıkmış gibi, ister idrake muhtaç olmayan tesadüfe isnat etsinler. Hâlbuki bu ihtimallerden her biri apaçık saçmalık ve batıl olmakta diğerlerinden az değildir. Bunların hepsi onların gerçekle

192 Bundan dolayı Montesquieu şöyle der: "Kör kudretin akıl sahiplerini yaratmış olması ne kadar da uzaktır." Henri Poincare de şöyle der: "Dünyada öyle bir nizam ve uyum var ki bunun tesadüf eseri olması mümkün değildir."

inatlaşma meşhur Fransız edebiyatçı ve rahip Fenelon'un adlandırdığı gibi -ne güzel bir isim de vermiş- "Allah'ın kâinat sahipleri üzerindeki damgası" olan hakiki sahibine isnat etmekten yüz çevirme neticesinde yaşadıkları çelişki ve zorluğun ne derece şiddetli olduğunu anlatmaktadır.

Kâinatta mevcut olan, keşfe çalışan âlimlerin sırlarının bitip bu ikisinin sırlarının bitmediği nizam ve ihkam (düzen ve sağlam yapı) apaçık bir şekilde bu nizamı koyanın ilmine, iradesine, sonsuz kudretine delalet eder. Pekâlâ, da varlığına da delalet eder. Allah'ın rahmeti önünde rükû etmeye boyun eğmeye evla olan tabiat âlimleri, aralarında Allah'ı inkâr eden varsa -ki onu ancak onun akli ve iradesi ile inkâr edebildiler- ve bu nizamları ve o sırları kör tesadüfe nispet eden varsa bu inkârında dahi, akıl sahiplerinin akıllarını hidayet etme ve dalalete sürükleme konularında dilediği gibi sevk etmede Allah'ın kâmil kudretine dair bir delil daha vardır. Allah insanların en akıllısı sayılan zatı dalalete sürüklemek isterse onu bir şapşalın söylemeyeceği şeyleri söyler hâle getirir. Bu sefer göklerin, yerin, içindekilerin ve her ikisi arasındakilerin yaratılışının tesadüf eseri olduğunu söyler. Bu tesadüfe o sözü söyleyen zatın kendisinin de aklının da yaratılışı girer. Bütün akıl ehlinin akılları bu tür bir tesadüfü dile getirmeyi hazmetseydi biz de bunda şaşılacak bir şey görmezdik. Ve "tesadüfen yaratılmış olan aklın varacağı yer burası olur" derdik. Hâlbuki Voltaire şöyle diyor: "Gök cisimleri, a her biri bir mühendistir yahut büyük bir mühendisin koyduğu nizam eseridir."

Ancak kendilerini âlim zanneden o deliler -kendi akıllarını inkâr ettikten sonra- makulatı inkâr etmeleri onlara kolay gelir. Böylece âlemin tekevvün (oluşum) ve tekemmülünde (kemal hâlinde oluşmasında) ilim, irade, tedbir ve takdir üzerine bina edilmediğini söylerler. Âlem büyük ve küçük bütün cüzlerinde içinde bulunan bütün ecramda ve bunların hepsinin arasındaki uyum, denge ve bağda ne kadar kâmil itkan (en sağlam şekil) derecesine ulaşırsa ulaşsın, bu kemale kendi kendine ve tesadüf neticesinde ulaşır. Nitekim Typer, inkârcıları tenkit sadedinde "muhasip olmadan hesap" şeklinde tabir etmektedir.

Bu görüşü eleştiren başka birileri de bunu şöyle temsil etmektedirler: Homeros, Shakespeare, Hugo veya Mütenebbi yahut Firdevsi gibi bilinen bir şairin kasidelerini ihtiva eden bir divanın, matbaa harflerinden büyük bir sayının geniş bir alana saçılması ile oluşmasını akıl alıyorsa... [193] Bu sefer de inkârcılar susturucu bu örneğe karşı bu kemaline ulaşmadan önce âlemin üzerinden geçen zamanın uzunluğundan

193 Âlemin nizamının tesadüften olduğunu söyleyenlere rastgele sayılmış harfler örneği ile bu ilzam okunu yönlendiren ilk kişi Ciceran'dur. Meşhur Yunanlı hatip ve hikâyeci. Diyor ki: "İlyada'nın o saçılmış harflerden oluşması mümkün müdür?"

imdat dileyip o divanların da harflerin milyonlar, bilyonlar ile takdir edilen yılları boyunca tekrar tekrar saçılması ile oluşmasının mümkün olduğunu iddia etmektedirler. Her saçılmada o kasidelerden bir bölüm oluşur ve nihayetinde kaside kemale ulaşır.

Onlara şöyle cevap verilir: Nizamsızlık kendi başına binlerce yıl devam etse nizama dönüşmez. Bilakis o hâl üzere devamlılık düzensizliğini ve uyumsuzluğunu arttırır. Şiir divanı örneği için de durum aynıdır. Her bir saçılmada harflerden kasidenin bir bölümünün oluşma ihtimali onlara iddialarını destekleme hususunda hiçbir fayda vermez. Çünkü oluşmuş olan bölümün muhafaza edildiğini onun dışında kalanların saçılıp başka bir bölümü oluşturmasını farz etme hakları yoktur. Kaside tamamlanıncaya kadar bu hâlin bu şekilde devam etmesi söz konusu değildir. Bilakis her defasında birinci defa saçılan harflerin içinde anlamlı bölüm oluşmuş harfler olmak üzere hepsinin tekrar saçıldığının farz edilmesi gerekir. Bu sefer birincide dizilenler bozulacaktır. İkinci bir bölümün oluşması imkân dâhilinde ise de bu da üçüncü saçılmada bozulacaktır. Eğer faraziyeyi bu şekilde yapmazsak o zaman anlamlı bölüm oluşturmuş olan harfleri tutup saçılmayı geriye kalan harflerle sınırlandırmak kastedilmiş bir düzenleme olur ki bundan nizamsızlık olan varsayımın hilafı lazım gelir. Hatta bu hususta müsamaha gösterilse ve müteşekkil bölümlerin muhafazasına engel olunmasa dahi ve kaside tamamlanıncaya, kasidelerden divan tamamlanıncaya kadar her bir saçılmada bir bölüm oluşsa yine mutlaka oluşmuş olan cüzleri birbirleriyle, bunlardan oluşmuş olan kasideleri de birbirleriyle tertip etmek için son bir saçmaya hatta saçmalara ihtiyaç vardır. İşte o zaman dizilmiş olan bütün bölümler dağılır ve eski karışıklık, düzensizlik tekrar döner. Rahip Galiani'nin bu hususta söyledikleri ne kadar da güzel: Ki kendisi inkârcı maddecilerin aşırılarından olan Thiry d. Holbach'ın sofrasında bir araya gelenlerin arasındaydı. Onlar da yemişler, içmişler, küfür ve inkârda yarışırcasına konuşmuşlardı. Demiş ki: Efendiler! Sizden âlemin tesadüf eseri olduğuna en çok ikna olan kişi, kendi evinde değil de Paris'in en şereflilerinin birinin evinde kumar oynadığı zaman rakibi dört defa üst üste "dü şeş" atsa... Oyun sürse ve dostum Theodor -o da sofrada bulunanlardandı- hasmının isabetli zar atmalarından dolayı kaybetse mutlaka şunu söyleyecekti: "Kesinlikle zarda hile var ve ben de ağa takıldım (oyuna getirildim)." Yazıklar olsun sana ey filozof! Zar, saklı olan on iki ihtimalden sana 6 frank kaybettirecek şekilde düştüğünde bunun hile neticesinde olduğuna hükmediyor ve hükmünde sadık oluyorsan o zaman sen kâinatta sayısız ve kumarda gördüğünden bin defa daha dakik, daha ince ve de daha sabit, daha faydalı terkipler ve tertipler gördüğün zaman neden "tabiatta bir hile vardır, üstte de sizin ayaklarınızı kaydıran büyük bir hilekâr"ın varlığına inanmıyor yahut en azından şüphe etmiyorsun.

Ben de rahibin gerçekten çok kıymetli bu sözüne ek olarak şunu diyorum: Âlemde bir tertip ve tedbir olduğuna ne kadar inanmasanız da -ey inkârcılar- biraz önce geçen örnekte kumarcı arkadaşınızın zarında bir tertip ve tedbirin varlığına inanmaktasınız. Hatta onu alenen itham etmektesiniz. Hâlbuki bu hilekâr kumarbazın yaptıkları, üzerinde bir tedbir ve müdebbirin varlığını kabul etmedikleri âlemin şûunlarından (hâllerinden, olgularından) hariç değildir. Öyleyse bunun tedbiri nereden geliyor? Peki, bu da ondan bir kast olmaksızın tesadüfen mi olmuş?[194] Tesadüfî tedbir diye bir şey duydunuz muz?

Benim bu sözlerim Allah'ın varlığına delil getirilmesin diye âlemdeki gaye illetlerini inkâr edenlere söyleyeceklerimin dallarındandır.[195] Onlar insanın fiilleri konusunda gaye illetlerini ikrar etmek zorundalar. Hâlbuki insan da âlemin cüzlerinden biridir, fiilleri de âlemin şûunlarındandır. Eğer âlemin terkibinde ve tertibinde gaye illetleri yok ise insana fiillerini bir amaç ve gaye illeti üzerine yapmayı kim öğretti. Ayrıca insana, sizin düşüncenize göre kendisi âlemin makinelerinden bir makine iken amaca ve gayeye bina düşüncesi nereden gelmektedir?

Âlemdeki gaye illetlerini inkâr edenlerin garabetlerinden biri de daha önce söylediğimiz gibi onların, gözlerin bize görmek için, kulakların işitmek için verildiğine inanmamalarıdır. Bilakis şunu diyorlar: Biz gözlerimiz var diye görüyor, kulaklarımız var diye işitiyoruz.[196] Bunun manası, gözler görmenin, kulaklar işitmenin organı değildir. Böyle olsalardı bir gaye illetinden dolayı yapılmış olurlardı. Her biri de gayesine mahsus olurdu. Âlemin de bir sânii (yaratıcısı) odur, yaptıklarını da ilim ve irade üzere yapardı. Bu ise inkârcıların mezhebi değildir. Onlara göre gözler tesadüfen görür, kulaklar tesadüfen işitir.[197] Paul Janet de onlara şu sözleriyle cevap vermiş-

194 Evet, kâinata bir nizam verenin varlığını inkâr eden maddeciler, insanın da yaptıklarını irade ile yaptığını inkâr etmektedirler. Fillerini de kâinatın sair hadise ve hareketleri gibi zorunlu mekanik hareketler olarak değerlendirmektedirler. Ancak sen bu iddianın batıl olduğunu, insanın hareketlerinden vuran el ile titreyen el arasındaki farkın bedaheti ile bilirsin.

195 Ben bunu daha önce söylemiştim. Daha sonra büyük bir Türk âlimin **Maddiyun Mezhebinin İzmihlali** kitabında Paul Janet'ye ait gaye illeti delili hakkında söylediğime yakın bir ifade gördüm (bkz. s.65).Bu teyit edici tevafuk beni mutlu etti.

196 Benzeri bir söz de Mısır'daki gazetecilik yarışmasına Paris'ten makale gönderip birincilik ödülü alan üniversite heyetinin üyesinin şu sözüdür: "İnsanlardan istediğine sor "Kuş neden uçar?" Hepsinin cevabı kesinlikle "Kanatları olduğu için" olacaktır. O bu cevapla uçmayı organın neticesi olarak görüyor. Bilim ise tam aksini görüyor. Yani görevin önce geldiğini bundan da organın çıktığını söylüyor."

197 Burada bir Türkçe beyit hatırladım:
Dilber olurdun kulaklar görmedik, göz duymadık
Sürme çeksem güşuna, mengüş taksam çeşmine
Manası: Kulakların görmediği, gözlerin duymadığı derecede güzel olurdun... Kulaklarına sürme çeksen gözlerine küpe taksan...

tir: Allah, kulunun görmesini isterse ona iki göz vermekten başka ne yapacaktır? İsterse ona iki göz vermekten başka ne yapacaktır? Çünkü buna kudreti olduğu hâlde başka bir şey verseydi "bunu, görmesi için vermedi bilakis bununla görmesi tesadüfîdir" diyeceklerdi.[198]

Sonra onlar gözün görmek için, kulağın işitmek için, burnun koku almak için dilde yerleştirilmiş sinirlerin tat almak için, kanatların uçmak için bir araç (organ) olduğunu şu manada; bu azalar kendilerine mahsus bir maslahat için yapılmış olduğu -bunları ilim ve irade ile yapanın varlığını ikrardan kaçmak için- kabul etmeyince bu azaların yaptıklarını beğenmemektedirler. Zira mülhid (dinsiz) Hulm ... ... şöyle demiştir: "Bir sanatkâra görmek için bir organ yaptırsam, o da bana şu an bende mevcut olan gözlerden bir çift yapsa, kusurlarından dolayı derhal ona iade ederdim."

Bilemiyorum, bu sözleri söyleyen şaşı mıydı, az mı görüyordu, yoksa sürekli gözleri sulanan biri miydi? Eğer gözleri sağlam ise -körlük belasına maruz kalmayı hak etmesine rağmen- gözlerini çıkarır yapana (Allahu Teâlâ) iade ederdi. Sonra Allahu Teâlâ olan başka bir sanatkâra gider ve bunlardan daha güzel bir görme aracı ısmarlardı. İyiliğin kıymetini bilen akıllı kimse milyonlarla satın alınmayacak ilahi nimet olan görmenin kıymetini takdir konusunda kendini her zaman kusurlu görür? Doğu ve Batının bütün sanatkârları toplansalar bir tane göz bile yapmaktan aciz kalırlar. Dünyayı bu iki delikten gördüğünü hiç düşündün mü? Hakikaten gözler ruhun pencereleridir, oradan kâinatı izler. İstersen bedenin herhangi bir yerinde başka bir delik daha aç, açarken de olabildiğince düzenli davran, açtığın delik bakanların tiksindiği bir yara olmaktan başka bir şey olmayacaktır. Bu yaralar da asla şairin şiirinde söylediği gibi olamayacaklardır:

İki göz ki Allah "ol" dedi oluverdiler

İçki gibi! Görenin aklını alıp götürdüler.

Sonra bak bakalım, açtığın yaralarla bir şey görecek misin? Şunu diyeceğini sanmıyorum: "Dürbün, görme konusunda gözden iyidir." Çünkü dürbün, Allah'u Teâlâ'nın gözler vasıtasıyla yaratmış olduğu görme duyusu olmasaydı hiçbir işe yaramazdı. Bana inanmıyorsan dürbünü al ve kör olan bir adamın gözlerine koy. Sonra bak bakalım büyük veya küçük herhangi bir şey görüyor mu? Göz, eşyanın suretinin bizde resim edilmesinin aletidir. Binaenaleyh soru şu: Görmek bizde resmolunan surete mi taalluk ediyor yoksa görülen şeyin bizzat kendisine mi? Eğer birincisi ise

198 İşte görüyorum, inkârcılar (dinsizler) batıl davalarını öne çıkarmak için bedihi olan şeyleri dahi inkâr ediyorlar.

-tabiat âlimlerinin dediği gibi- bizde resmolunmuş suretleri görmekten nasıl olur da o şeylerin kendisini görmek ile suretlerini görmek arasındaki farkı kavrayabiliyoruz. Örneğin önümüzde duran büyük bir sarayı gördüğümüzde, görmek ışık hunisi ile gelen ve gözümüzde resmolunan suretine taalluk etseydi o zaman idrakimiz huninin ucuyla sınırlı kalır ve büyük merkezinin farkına dahi varmazdık. Sarayı da çok küçük bir şeymiş gibi görürdük. Hâlbuki biz sarayı, saraya bağlı yük hacmiyle uyumlu olan ışık merkezine göre görmekteyiz. Yoksa gözlerimize bağlı olan ucuna göre değil. Gözler eşyayı büyüklük ve küçüklükteki ölçüsüne göre görme azasıdır. Yani fotoğraf makinesi gibi merceğinin küçüklük veya büyüklüğüne göre gözünün hacmine göre bir görme azası değildir. Bu alet dışında -gözü kastediyorum- hiçbir alette bulunmayan görme fiiline gelince bu maddi değil ruhi bir hadisedir. Ruhun cismani suretleri nasıl idrak ettiğini ve cismani hadisenin gözle bağlantılı olan beyin vasıtasıyla ruhani bir hadiseye nasıl dönüştüğünü biliyor musun? Bu ilmin izah etmekten aciz kaldığı bir sırdır. Gözde mevcut olan sanatın mucizesidir. Dünyadaki hiçbir alet onun yaptığını yapamaz. Bunu yapabilen ancak o'dur.

Sonra gözü yapan (yaratan), gözün vazifesini yerine getirmesi ile ışık kanunları arasındaki münasebeti kaçırmış, gözü yapmadan önce bu kanunları koymuş ve göze ona yolu hazırlamıştır. Âlemdeki gaye illetini inkâr eden hangi zalim hangi cahil görme fiili ile ışık kanunları arasındaki maksut (bilerek konulmuş) bu münasebeti inkâr edebilir?

Âlemde mevcut olan ve bizim binasının ilim ve hikmet esası üzerine bina edilmiş olduğuna dikkatimizi çeken gaye illetlerinin delilleri o kadar çok ki beşerin ömrü onları keşfetmeye yetmez, saymaya nasıl yetsin? Asırların ve fikirlerin peş peşe gelmesi ile peş peşe yapılan inkârcıların hafif akıllarını savuran ve örneğin Buchner gibilerine.

"İlim ve iman iki farklı memlekettir. Sınırları sürekli ilmin lehine değişmektedir. Yüzyıl önce dinin hâkimiyeti altında olan yerleri bugün ilim işgal etmiştir. Zaman geçtikçe de bu hareketlilik artarak devam edecektir."[199] Dedirten ilmi keşiflerin hep-

199 Bu meşhur mülhid Büchner'in sözüne Üstad Ferid Vecdi'nin Ezher dergisinin editörlüğüne gelmeden önce yazmış olduğu bir makalesinde söylediği söz ne kadar benzemektedir. Bu sözü 1. cilt s. 361'de nakletmiştik: Zaman ilerledi ve hükümetler din adamlarının saltasından kurtuldu. Böylece dinin silahı elindeki ikna gücü ile sınırlı kaldı. Bu sırada tabiat bilimi meçhulleri keşif, acıları hafifletme, sanayiyi ilerletme, yeni alet ve araçlar icat etme hususunda meyvelerini vermeye başlamış ve beşeriyetin hayatını standartlarınüzerine çıkacak şekilde yenilemeye girmişti. İnsanlar eldeettikleri özgür ve maddi ilimlerin hâkimiyeti altındaki hayat ile inanç korumalarına boyun eğildikleri günlerdeki hayat arasındaki büyük farkı gördüler. İşte inkâr (ilhad, dinsizlik) bu yeni hissin doğurduğu fırsatı değerlendirdi ve dine saldırılarını daha da sertleştirdi. Dinin gayelerini küçümseyip son darbeyi indirip bitirmeye yöneldi."

si, Allah'ın varlığına delaleti, varlığını ispat delillerine gaye illetini ekliyor olması sayesinde akl-ı selimin nazarında dine hizmet etmektedir. Bu ilmi keşifler akl-ı selimin nazarında daha önceleri dinin hâkimiyeti altında olan toprakları dinin elinden çekip almaz. Bilakis onun oradaki payını yeniden tespit eder. Ancak hakkında **"Size ilimden ancak çok az şey verilmiştir."** *(Isra, 85)* Denilen zalim ve cahil olan insanın, bir taraftan ilmi artarken diğer taraftan cehaletinin arttığını görürsün.

İşte bu noktadan da ilmi keşiflerin arttığı son asırlarda bu keşiflerle beraber insanlarda ilhadi fikirlerin artması hadislerinin sanki bu keşiflerin çokluğunun tabii bir sonucu olduğu ortaya çıkmaktadır. Hatta bu durum "maddenin tuğyanı" şeklinde tabir edilmektedir. Bu tabir de o fikirlerin namına özür gibi takdim edilmektedir. Gerçekten meydana gelen akıl almaz olaylar işte bunlardır. Hâlbuki o keşifler, Allah'ın kâinatta saklı tuttuğu ve keşfedenlerin bulmasına müsaade ettiği kendisi sayesinde günbegün Allah'ın kudretinin azametinin ve ilminin genişliğinin ortaya çıktığı, ayrıca Allah'tan başka kimsenin de onları orada saklayamayacağının aşikâr olduğu kevni sırların inkişafından ibarettir. Kâşif, ancak mevcut olanı bulur. Yoktan bir zerreyi dahi icad etmeye gücü yetmez. Buna bağlı olarak bu sırları keşfedenler yahut istifade edip sonra inkârcı olanlar: Kendilerini hırsız konumuna düşürenlerdir. Aynın hırsızlar gibi onlar nasıl mal sahibinin sahipliliğini kabul etmiyorlarsa bunlar da böyledir. Allah'ın ayetlerini inkâr ediyor, haram olanı kendilerine mübah kılıyorlar. Hatta bunlar hırsızlardan daha adi, hayvanlardan daha sapıktırlar.

Batıda ulaşılan bu ilmi keşiflerin Doğuda dünlerden uzaklaşmaya vesile edinilmesi göklerde ve yerde zerre miskali bir şey kendisine gizli kalmayan o kâşiflerin de ilimlerinin -onun bahşetmesi olmasıyla beraber- onun ilminin yanında zerre kadar olmayan zatın aleyhine propaganda aracı kullanılması gerçekten büyük ahmaklık ve had bilmezliktir.[200] Nitekim bu husus, onların ilimlerini içinde sırları hazinesi bulunan nice âlemlerin bulunduğu bu âlemin cüzlerinden en küçük cüzün künhüne (mahiyetine) ulaşamamalarından açıkça ortaya çıkmıştır.[201]

Aynı makaledeki şu sözü de: Onlar (yani din adamları) ilim ve felsefenin her gün etraflarından bir şeylerin kopup gittiğini, insanların da topluluklar hâlinde dağıldıklarını görüyorlar. Öyle ki bulundukları alanda onlardan başka kimse kalmadı. Bunun neticesinde maddeci felsefe eğitimli kesimi yuttu ve muasır ruhun unsurlarından bir unsur hâline geldi. Artık örfler, âdetler, ahlâk hatta nizam (düzen) ve kanunlar ve ulvi örnekler aradan inmeye başladı. Bkz. 1. cilt s.361-362.

200 Muhtemelen Bacon'u mealen "az ilim kişiyi (sahibini) Allah'tan uzaklaştırır, çoğu ise yakınlaştırır" demeye sevk eden durum budur.

201 Şu an yeni bir keşif vardır. Keşiflerde ilerleme ve terakkiye delalet etmekle beraber deneye dayalı ve müspet (pozitif, sabit) ilim olarak isimlendirilen ilmin söylediği şeylerden daima sabit olmadığına delalet etmektedir. Şöyle ki, maddecilerin en büyük iddiası maddenin ezeli ve ebedi olduğudur. Bu iddia maddeci felsefenin semasını kaplayıp uzun süre durduktan sonra son dönemlerde bu iddianın

sahiplerinin başına çökmeye başladığının emareleri görülmeye başladı. Nitekim Maddiyun Mezhebinin İzmihlali kitabının müellifi, filozof Gustave le Bonn'un Maddenin Tekâmülü kitabından, bu filozofun uzun tetkikler sonucunda maddenin parçalanıp ve peyderpey yok olduğuna ikna olduğunu nakletmiştir. Bu peyderpeylik çok çok yavaş olduğu için -öyle ki en hızlı yok olan cisim olan Radyum cevherinin binde birini bir milyon yılda kaybetmektedir- maddenin ebediliğini söyleyen kadim zanna (sanıya) sebep olmuştur. Maddenin yok olma keyfiyeti şöyledir: Her cisim(mutlaka) görünmeyen bir ışık yayar. Bu yayma Radyum'a -bunda daha çok olsa da- mahsus değildir. Cismin parçalarından her bir parça kendinden tartılmaya kabil olmayan ve bu yüzden ne kendisi ne de ferden fert parçaları madde olarak isimlendirilmeyen bilakis "elektron" olarak -yani elektriğin parçaları- isimlendirilen son derece küçük parçalar atar. Elektriğin maddenin kuvvetlerinden bir kuvvet olmasına nazaran "elektron" maddeden çıkınca. kuvvet onun kapsamından ayrılmış olur. Böylece maddesiz kalmış olur. Filozof diyor ki: Buradan, geçmişlerin arazın cevherden mücerret olarak var olmayacağının doğru olmadığı öğrenilmiş olmaktadır. Bundan önce de üstün bir zekânın cevheri olmayan bir kuvvet tasavvur etmesi mümkündü. Daha sonra bunun üzerine maddenin varlığının kadim olmadığı madde olarak zannedilen şeyin ise keşif bir kuvvet olduğu sonucunu bina etmiştir. Diyor ki: Bu kuvvet de çözülüp eter olmakla -yine- yok olmaya kabildir. Kuvvet, maddenin madde olmaktan çıkışı ile tamamen etere dönüşmesi arasındaki merhaleyi temsil etmektedir. Yine şunu diyor: (İsmin yavaş seyreden ancak sürekli olan parçalanması hâlinde kendinden ayırıp attığı ve onun münferit parçaların parçası olan parçalar dehşet verici bir hıza sahiptir. Günümüzdeki vasıtalarla elde edilen hızlar onun yanında zikredilmeye değer değildir. Toptan atılan bir mermi dünyadan aya yaklaşık beş günde ulaşmaktadır. Bu atılan parçalar ise dört saniyede ulaşmaktadır. Dolayısıyla madde parçalarının içinde saklı büyük bir kuvvet ihtiva etmektedir. Her parça da tartılmaya kabil olmayan parçaları arasında bulunan dairesel hareketler ve çekim itim kuvvetinde bulunan denge sayesinde müstakil olan unsurlar dizisinden oluşmaktadır. Bu hâliyle uyduları kendi etrafında dönen bir güneş sistemine benzemektedir. Şu an maddenin ulaşmaya muvaffak olduğumuz 1 mg (bir miligram)'ının binde birini (1/1000) parçalamak yerine 1 kg (bir kilogramı)'nı parçalayabilsek öyle bir kuvvet kaynağına sahip oluruz ki dünyada sahip olduğumuz kömür madenleri onun yanında yok hükmünde kalır. Yine diyor ki: Maddenin 1 gramını bir anda parçalamaya yol bulan bir âlimin deneyinin sonuncunu görme şansı yoktur. Çünkü bunun yangını o kadar kuvvetli olur ki ne çalıştığı laboratuvardan ne de etrafındaki evlerden bir şey bırakır. Bilakis hepsini sakinleriyle beraber toz duman eder." Başka bir âlim de şöyle der: "Hidrojenin bir gramında İngiltere'nin bütün filolarını İskoçya dağlarının zirvelerine çıkaracak etkin bir kuvvet vardır." Kitabın bu bahsini 2. Dünya Savaşından önce veya Japonya'nın Amerikan atom bombaları ile hezimete uğramasından önce savaş sırasında yazmıştım.)

Diyorum ki: Gustave Le Bonn'un anlattığı benim de özetlediğim, Allahu Teâlâ'nın kudretinin büyüklüğü aşikâr görülen yeni keşiflerinde maddenin zail olmadığını söyleyen maddeci inanca ölümcül bir darbe bulunduğu gibi, maddenin kadimen var olmadığına bilakis kuvvetin şekillerinden bir şekil olduğuna, üstün zekânın da cevherden mücerret bir kuvvet tasavvur etmeyi reddetmediğine, şimdiye kadar da inanılan maddenin en hususi vasfının atalet olduğu inancının -parçalarında büyük bir kuvvet bulunduğu için- doğru olmadığına dair söyledikleri şimdiye kadar bizim ve âlimlerimizin de "arazın herhangi bir mahalle ihtiyaç duymadan kendi ile kaim olması mümkün değildir" şeklinde inandığımız bilgiye de ölümcül bir darbedir. Nitekim biz Allah'ın varlığına kâinattaki fiillerinde yola çıkarak delil getirmeyi, maddenin vasıflarından yola çıkarak maddenin varlığına delil getirmek ile temsil etmiştik. Ayrıca âlemin nizamında fail makamında olanın madde olmasının doğru olmadığı kanaatinde maddenin atıl olmasına dayanmıştık.

Ancak şu var ki, Le Bonn'un aralarında bulunduğu Batılı âlimlerde keşiflerin kuvvetinin çokluğu kadar mantık kuvveti bulunmamaktadır. Bunun manası, kâşif keşiflerinde isabet etse, bundan çıkarımlarında hata etmektedir. Bizim ve âlimlerimizin bildiklerini çürütmek deneyci âlimlerini bildiklerini çürütmek gibi kolay değildir. Bu keşiflerden ulaşılacak doğru neticeler maddenin kadimen var olmadığına delalet etmez. Bilakis maddenin bir maddenin olduğuna -ki o da etherdir- maddenin atalet gibi bazı vasıflarının gerçek sıfatlar olduğuna delalet eder. Maddenin parçalanması ve nihayetinde etere dönüşmesi ile ondan

Bu ahmaklığın ve had bilmezliğin bir örneği de daha önce kitapta nakli geçen *Camia* dergisi kurucusu Üstad Farah Antun'un Şeyh M. Abduh'la münazarasındaki şu sözüdür: "Bütün dinleri eşit seviyede tehdit eden ve yeni medeniyeti ortaya çıkaran amansız düşman sadece akla dayalı araştırmalar üzerine bina edilen maddi prensiplerdir." Hâlbuki maddi prensiplere isnat ettiği şey doğru değildir. Okur daha önceki izahlarımızdan maddi prensiplerin temelinin ne olduğunu öğrenmişti.

Bir örneği de Üstad Ferid Vecdî'nin benimle onun arasında *Ehram* gazetesi sayfaları üzerinden cereyan eden münazarasında yazdığı ilk makalede söyledikleridir. Bu da Ezher dergisindeki vasıflarını olmadan birkaç gün önce olmuştu. Kitabın ilk bölümünde nakli ve eleştirisi geçmişti.

"İşte o sıralarda modern bilim doğdu. Etrafını kuşatmış olan güçlerle mücadeleye başladı ve nihayetinde bu güçleri mağlup etti ve yeryüzünde otoriteyi ele geçirdi.

Dinlere de şöyle bir bakıp temel ilkesini onlara uyguladı. Hemen ardından bütün dinleri mitoloji (efsane, masallar) âlemine fırlatıp attı. Ardından bu dinlerin birbirinden nasıl doğduğunu, efsanelerinin birbiriyle olan bağlantısını araştırmaya başladı. Elinde okunacak bir birikim oluşturdu. Fakat mukaddes görülerek okunmak için değil, bilakis insanın kendini köleleştirdiği ve de bunu korumak için canını, malını vermekten çekinmediği zihni yapısı anlaşılsın, bilinsin.

Müslüman doğu, yüz yıldan fazladır Batı ile bir bağ kurdu. Batının bilim kaynaklarından içmeye maddi medeniyetiyle aydınlanmaya başladı. Oradan elde ettiği şeyler içerisinde bu efsaneleri gördü. Dininin de bunun bir örneği olduğuna şahit oldu. Ancak ağzından tek kelime çıkmadı. Çünkü işin, yapmaya teşebbüs etmekten dahi büyük olduğunu görüyordu. Ancak içinde inkârcılığı (ateizmi) gizli tuttu. Yakinen inanıyordu ki kardeşleri (yoldaşları) kendisinin ulaştığı ilmi seviyeye ulaştıklarında varacakları son budur. Onun ulaştığı ilmi dereceye ulaştıkları zaman."

---

soyutlanan kuvvet mahalli burasıdır. Buna bağlı olarak "eter"i istersen "ilk madde" olarak isimlendir. Eterde çözülen ilk maddeyi de ikinci madde, demir kılıç, ahşap ranza gibi ikinci maddeleri de üçüncü madde olarak isimlendir. Maddenin kuvvetin şekillerinden bir şekilden ibarettir ifadesinin hiçbir doğruluğu yoktur. Kuvvetinde kaim olduğu mahalden mücerret olarak bulunması mümkün değildir. Mevsuf olmadan sıfat olmaz. Maddenin parçalarının atmış olduğu "elektron"ları maddeden mücerret bir kuvvet yahut kendi nefsi ile kâim bir arazolaraksaymakda doğru değildir. Hatta Le Bonn'un elektronların son olarak ona çözüldüğünü dediği eter mahalden müstağni bir araz yahut maddeden mücerret bir kuvvet değildir. Çünkü bizzat kendisi uzak cisimlerden bizlere ulaşan ışıkların mahallidir. Yeni keşfin eski kanaatlerden doğru olmadığına delalet ettiği şeyin, elektriğin yahut elektron diye isimlendirilen parçalarının maddeden mücerrete mahza (sade) bir kuvvet olarak sayılması olmalıdır. Yoksa kuvvetin maddeden mücerret yahut arazın cevherden mücerret var olmayacağı kanaati değildir.

Görünen o ki Üstad Ferid Vecdî, bu fikirleri de kendilerinden naklederken uymuş olduğunu itiraf ettiği kimseler[202] -ki bunlar da modern bilim mensuplarıdır- iddiasına göre gökten indirilen dinlere inanmamaktadırlar. Dinlerin birbirine benzemesinden beşer ürünü ve birbirinden türemiş şeyler olduğuna delil getirmektedirler. Bunların Allah'a isnadı ise yalandır. Ancak semavi dinlerin asıllarında birbirlerine benzemeleri zaruridir. Çünkü hepsini koyan Allah'tır. Allah'u Teâlâ da farklı zamanlarda kullarını inanmaya çağırdığı dinlerinde kendi ile tenakuza düşmez. Ancak Üstad Ferit Vecdî kendiyle çelişir. Dinlerin birbirine benzemesini noksanlık ve sahtelik alâmeti saymıştır. Bu benzeyeni de -Ezher'deki vazifesine tayin edildikten ve dini müdafaa görevini üstlendikten sonra- faziletlerinden saymıştır. Apaçık bir çelişki. Hem de bana reddiye olarak yazdığı makalesindeki görüşünden geri adım atmadan. Ezher dergisinin 7. cilt 7. cüzde yazdıklarına bir bak! İslâm'ı medih sadedinde şöyle diyor:

"İslâm'ın farklı ümmetleri birbirine yaklaştırmak için kullandığı vesilelerden biri de kitabında özel olarak Muhammed (s.a.v.)'in risaletine genel olarak da bütün peygamberlerin risaletlerine iman meselesinde belirlemiş olduğu hususlardır. Allah'u Teâlâ açık bir şekilde peygamberlerin sonuncusunu yeni bir din ile göndermediğini beyan etmiştir. Bilakis onu, geçmiş bütün peygamberlere indirmiş olduğu din ile göndermiştir. Buyuruyor ki: "Dini el birlik tatbik edin ve ayrılığa düşmeyin." diye dinden (tevhid esasından) Nuh'a tavsiye ettiğini ve sana vahy eylediğimizi; bir de İbrahim'e, Musa'ya, İsa'ya tavsiye ettiğimizi, sizin için şeriat yaptı. Müşriklere, kendilerini davet ettiğin bu tevhid dini ağır geldi. Allah ona, (bu hak dine) dilediklerini seçecek ve ona dönüp itaat edenleri hidayete erdirecektir. Geçmiş ümmetlerin ayrılığa düşmeleri ise, kendilerine ilim geldikten sonra sırf aralarında haset ve azgınlıktan dolayıdır. Eğer Rabbinden tayin edilmiş bir vakte kadar azabın gecikmesine dair bir söz geçmiş olmasaydı, aralarında (kâfir olanların) helâk işleri mutlak bitirilirdi. O peygamberlerin arkasından Kur'an'a vâris kılınan ehl-i kitap da ondan muhakkak endişe veren bir şüphe içindedirler. Onun için sen onları tevhide davet et ve emrolunduğun gibi, sebat üzere doğru git. Onların heveslerine uyma ve de ki: "Ben, Allah'ın indirdiği kitaba iman ettim. Aranızda adaleti yerine getirmekle emrolundum. Allah bizim de rabbimizdir, sizin de Rabbinizdir. Bizim amellerimiz (karşılığı) bize, sizin amelleriniz (karşılığı) size... Sizinle aramızda bir husumet yok, Allah hepimizi (kıyamette) bir araya toplayacak ve dönüş de ancak O'nadır." (Şura, 13-15)

202 Onlara uymuş olduğunun en büyük delili, peygamberlerin mucizeleri, insanların ölümden sonra dirilmeleri konusunda varit olan Kur'an ayetlerini sonların görüşlerine dayanarak müteşabihat kabilinden saymakla tevil etmesidir.

Bu ayeti kerimeler Nebi (s.a.v.)'in vazifesinin, geçmiş peygamberler diliyle gelen daha sonra tabileri tarafından tahrip edilip hakiki hâlinden çıkarılan hak din ve sırat-ı müstakime dair vahyin iadesi olduğunu belirtmiştir.

İlimler vadisinde hiçbir şeyi olmayan ulemanın kuyruklarına takılanların taşkınlıklarını tenkide dönelim:

Yine, Batılıların bilimi ile Allah'ın peygamberlerine mucizelerine meydan okuyan Mısırlı şair Muhammed İhsan'ın dediklerine de bak. Bunu da daha önce naklet-miştik (1. cilt s. 340)

YENİ PEYGAMBER

İnsanlar içinde yeni bir peygamber çıktı

Şanı, bilinen resullerin şanı gibi değil

İnsanları birleştirdi hem de yıllar boyunca

Bütün peygamberler onları bölmelerine rağmen

Elinde İncil olmadan geldi

Onlara Cibril-i emin de vahiy getirdi

Onun elinde de Musa'nın asasını görmediler

Sihirbazların yalancı sihirlerini yutan

Bilimin mucizeleri geçmişte olan

Dinin mucizelerini aştı

Çünkü onlar açıkça gördüler

Ölüyü nasıl dirilttiğini, öyle ki bilim olmasa ölüm onu alacaktı

Mars'la konuştular öyle ki onlar

Mars'ın sesini aşikâr duydular.

Bilimden dehşet veren şeyler gördüler.

Bilimin cenin türlerini belirleme kudreti olduğunu

Din ve hidayet olarak bilime iman ettiler

Artık akılların bilimden başka dinleri kalmamıştır.

Ehram gazetesi bu şiiri neşredince ahmaklığın, cehaletin ve hadsizliğin ayeti olarak görülmüştür. İlmi cehalet diliyle öven bunun gibi bir şey de görmedim.

Vakıa şu ki ilimleri bu şairi cezp edip delirten Batılı âlimler, en sarih şekilde bir şey bilmediklerini ve ilimlerinin kâinatın bir zerresinin hakikatini bilmeye dahi ula-

şamadığını söylemekten çekinmezler.[203] Maddeyi en iyi bilmesi lazım gelen Maddeciler onu da kuvveti de bilmiyorlar. Nitekim müteahhir inkârcıların önderi Buchner bunu açıkça söylemiştir. "Kuvvet ve Madde" adlı kitabının beşinci bölümümün hülasasında şöyle diyor: "Bizler kuvvetin haddi zatında ne olduğunu bilmediğimiz gibi –yine- maddenin de haddi zatında ne olduğunu bilmiyoruz."

Filozof Gustave Le Bonn *"Fikirler ve İnançlar"* kitabında şöyle demiştir: *"Günden güne inançtan ayrılan ilim henüz onunla iç içedir. İnsan, gerçek manada bilmediği bütün konulardan hâlâ ona (inanca) tabidir. Hayatın sırları, türlerin doğuşu vb. Bu konularda benimsenen teorilerin, bunları birer düstur suretinde ifade eden hocaların namı dışında bir kıymeti yoktur."*

Yine bu filozof *"Kuvvetin Tekemmülü"* kitabında büyük matematikçi Lucien Poincare'den nakille şöyle demektedir: Genel surette kabul gören ve bütün deneycilerin onayını alan büyük nazariyeler (teoriler) bugün mevcut değil. Tabiat ilimlerinde bazı devrimler vardır. Bunlarda her türlü cüret şekline bahane çıkar. Bu anlayış hiçbir kanunu müsamahayı kabul etmeyecek şekilde zaruri görmez. Belki kesin fiillerden çok artık yıkım fiillerine şahit olacağız. Seleflerimizin en sağlam temeller üzerine kurulu olan fikirleri bugün incelemeye alınmıştır. Bütün hadiseleri mekanik bir surette izah düşüncesi de şu an bırakılmaya başlandı. Hatta ilimlerin temel prensipleri dahi tartışmaya açılmış durumda. Yeni birtakım hadiseler mutlak temel kanunlar gibi baktığımız şeylerin kıymetini sarstı."

Yine ondan nakille: Herkes tarafından kabul edilmiş malum "kuvvetin bekası ve korunmuş olduğu" prensibi neredeyse silinmek üzere. Ondan geriye "her zaman baki ve sabit kalan bir şey vardır" sözü dışında bir şey kalmadı.

Aynı kitapta diyor ki: İlmi nazariyeler her zaman ihtilaflı olurdu. Uzun müddet içerisinde öğrenilirdi. Ancak merkezlerini yeni mezheplere (akımlara) bu akımlar

---

203 Allah'u Teâlâ hasımlarını mağlup edip birinci olan bir güreşçi gibi değildir. Bu güreşçi güreş oyunlarından altı yüz tane oyun biliyordu. En çok sevdiği öğrencisine de bir tane hariç bu oyunları öğretti. Öğrenci bunları iyice öğrenip güç kazanınca hocasına meydan okudu ve bir gün onu güreşe davet etti. Ancak hocası kendine sakladığı o bir oyun ile onu mağlup etti. Bu hikâyeyi İranlı büyük hakîm ve şair Şeyh Sadi Gülistan kitabında açıkça anlatmıştır. Hikâyede anlatılan güreş hocası ilerde açıkça hasmı olacak öğrencisine 599 oyun öğretti, birini sakladı. Hâlbuki Allah'u Teâlâ insana ilimlerinden altı yüz milyon hatta bilyonda birini bile öğretmiş değildir. Buna rağmen Doğudaki insanlar arasında nefsi kendine Allah'a meydan okumayı güzel gösteren zatlar bulunmaktadır. Hem de kendi bilgisiyle değil Batılıların bilgisiyle.
Not: Bu dipnot sanki yukarıdaki metinle ilgili değil. Daha ziyade birkaç sayfa önce geçen ve Allah'a meydan okuma gibi değerlendirilen şair ve şiiriyle ilgilidir. Ancak kitaba sadakatten değişmeyi uygun görmedik.

ancak sağlam bir surette yerleştikten sonra bırakırdı. Bugün ise o eski nazariyeler öldü yahut neredeyse ölecek. Ancak yerine geçecek nazariyeler henüz sağlam temellere oturmuş değil. Günümüz insanı bozmada, yıkmada yapmadan ve inşa etmeden daha hızlıdır. Geçmişin mirası gölgeden ibaret kalmıştır. İlâhlar,[204]

Richet, Maxwel'in kitabına yazdığı mukaddimede şöyle diyor: Neden, iftihar ettiğimiz ilmin zahiri şeylerden (görüntülerden)[205] ibaret olduğunu, eşyanın hakikatini idrak edemediğimiz, cansız veya canlı maddeyi sevk ve idare eden kanunların akıllarımıza yakın dahi olmadığını itiraf etmiyoruz? Göğe attığımız taş tekrar dönüyor, neden? Newton'un kütle ve mesafe ile uyumlu olan yerçekimi kanunundan dolayı... Peki, taşı çeken ve yere düşüren bu sarsıntıyı anlayan var mı? Taşın düşmesi tabii bir olaydır. Hiçbir şekilde bizi dehşete düşürmemektedir. Ancak işin hakikati hiçbir beşer aklının bunu kavrama imkânı yoktur. Evet, bu, bilinen, sıradan, tabii bir şeydir. Ancak anlaşılmış değildir. İstisnasız diğer bütün tabii olaylar gibi. Bizler etrafımızda peş peşe meydana gelen ancak birini bile vakasına mutabık olarak anlamadığımız hadiseler zinciri arasında yaşamaktayız. Bunların en basitinde gizli bir sır vardır. Hidrojen neden oksijenle bileşebildi. İşte buradan terkip (bileşen, oluşan) lafzını iyi anlıyoruz. Yani iki cismin özelliklerinin kaybolması yoluyla ikisinden farklı üçüncü bir cismin oluşması. Tabiat âlimlerinden birine, bir demir parçasının münferit cüzlerini birbirlerine tutunduran illet nedir diye sorulsa, "tutma" diye isimlendirilen kuvvet diyecektir. Peki, "tutma kuvveti" nedir diye sorulsa, bu konuda bir şey bilmediğini söylemek zorunda kalacaktır. Kimyacıya "neden bazı cisimler (maddeler) yan yana konulduğunda birbirine karışmaktadır?" diye sorulsa, "kimyasal bağ olarak adlandırılan meçhul kuvvet sebebiyle" şeklinde cevap verecektir. Hâlbuki biz bunun ne olduğunu bilmiyoruz, sadece sonuçlarını görüyoruz."

Henri Poincare de Bilim ve Varsayım kitabında şöyle der: "Derin olmayan bir gözlemci için bilimsel hakikat, her türlü şüphenin tesiri dışındadır. Ona göre bilimin mantıki şaşmaz; şayet bilginler bazen yanılıyorlarsa, bu, onların bilim kuralarını bilmemelerinden ileri gelir. Matematik hakikatleri -onun nazarında- kusursuz çıkarımlar zinciriyle az sayıdaki birtakım bedihi önermelerden türerler, bu hakikatler kendilerini yalnız bize değil, tabiata da zorla kabul ettirirler.

---

204 Bu ifadeden kasıt ilmi akım (mezhep) önderleri de olabilir dini ilâhlar da olabilir. İkinci ihtimale göre ve bu inkârcı filozof ilim ve hikmetine rağmen Laedriyece Hüsbaniye'nin benimsenecek bir mezhep olmadığını kaçırmıştır. Fanilerin üstünde silinmekten ve yıkılmaktan yüce, münezzeh bir şey kalmalıdır. O bir ve baki olan da Allah olmalıdır. Biz bu noktada filozofların söylediklerini kabul etmiyoruz. Geriye kalanları ise eski ve yeni ilimleriyle övünen inkârcılara karşı dayanak alıyoruz. Onun onlardan olmasının bize bir zararı yoktur. Bilakis onlara zarar verir, çünkü aleyhlerine şahit olan onlardan biridir.

205 Kur'an-ı Hakîm'de **"Onlar dünya hayatının zahirine dair bir şeyler bilirler."** *(Rum, 7)* buyrulur.

İşte insanlardan birçoğu için, tabiat ilminin prensiplerini öğrenen talebeler için bilimsel güvenin başlangıcı böyledir. Onlar deneyin ve matematik bilimlerinin rolünü bu şekilde anlarlar. Bundan yüz yıl önce, deneyden mümkün olduğu kadar az malzeme almak suretiyle âlemi kurmayı hayallerinden geçiren birçok bilgin de bilimi böyle anlıyorlardı.

Ancak biraz daha düşünülünce varsayımların tuttuğu yer fark edildi, görüldü ki matematikçi ondan vazgeçemediği gibi deneyci de onsuz yapamaz. O sırada bu yapıların sağlam olup olmadığını herkes kendine sordu ve bunların bir nefeste yıkılacağından emin oldu. Bu tarzda inkârcı olan da meselelere yüzeysel, üstünkörü bakan biridir. Diyorum ki: Yüzeyselci Üstad Muhammed İhsan bunu iyice okusun!

Britanya Bilim Topluluğu başkanı William Crookes topluluk merkezinde yaptığı konuşmalarından birinde şöyle diyor: Tabii (fiziksel) görüntülerin bazı doğal neticelerini anlatan kitaplardan test ettiğimiz zaman şunu idrak etmeye başlarız. Bu neticeler yahut prensipler (kanunlar) ne derece başka prensiplerin kapsamında yer almaktadır, en ufak bir bilgimiz yoktur. Bana gelince, benim vehim olan ilmi sermayemi bırakmam uzak bir sınıra dayandı. Benim nezdimdeki bilimin -bazı müelliflerin tabiriyle- örümce ağı o derece yumuldu ki ondan neredeyse idrak edilemeyecek küçük bir toptan başkası kalmadı.

Daha önce de Oliver Lodge'un Hume hakkında: "O maddecilerin mezhebini kabul etmiyordu. Maddeciliğin eşyayı (şeyleri) itminan sağlayacak şekilde izah etmiş olarak değerlendiriyordu. Gücümüzü aşan ve hakkında delil olmayan meselelerle alakalı inkârları sert şekilde eleştiriyordu" Hume şöyle demektedir:

"Gücümüzün sınırlarını bilmek beşeri hikmetin zirvesidir. Maddenin yahut ruhun cevherinin var olup olmadığını münakaşa etme hakkımız yoktur." Maddeciler mezhebinde bütün varlıkların ve hadiselerin madde ve harekete dayandırılması konusunda da şöyle diyordu: "Bizim, yeryüzünde müşahede ettiğimiz (gözlemlediğimiz) ve âleme nispetle küçük bir toz zerresi konumunda olan şekiller, bizim tasavvur etmeye güç yetiremediğimiz lamütenahi mevcudiyetin (sonsuz var olmanın) türlerinden iki türden ibaret olabilirler. Londra'daki evlerin bir evin balkonunda konulmuş bir saksıda toprağın altında yaşayan küçük bir kurtçuk bu büyük şehirde cereyan eden hayata muttali değildir. Biz de içinde bulunmamıza rağmen o mevcudiyetin türlerine muttali olmayabiliriz.

Biz de Allah'ın ilminin azameti, o ilminde merbubu (kudretinin neticesi) olan âlemin azameti karşısında insanın -ilmi kaya değer bir şey sayılmayacak derecede-

ilmindeki acizliği tescil için açtığımız bu bahsi tamamlamak sadedinde, burada, Batılı büyük filozofların kendilerine en yakın şeylerde şeyler hakkındaki hayret dolu görüşlerini özetlemek isteriz. Ancak Batılı âlimlerden önce Doğunun âlimi şöyle demiştir.

İlim yüce Rahman'ındır, başkası cehaletinden mırıldanır.

Toprağın ilimle ilgisi ne, bilmediğini bilmek için çabalanır.

Ben de diyorum ki: İdrak ettiğini idrak eden ancak nasıl idrak ettiğini bilmeyenin ilim iddia etme hakkı yoktur. Bir şey bilse bile bu ilmin kendinden olmadığında şüphe yoktur. Bilakis biri ona öğretti. Sonra şunu diyorum:

İnsan kendine ve yakın yahut uzak olsun kendisi dışındaki etrafına bakar. Bu hususları müdarese (inceleme, öğrenme) olayla o nazar ve dersten ilim tahsil eder. Çevresinde de kendi nefsinde de hem çokluk hem teklik görür. Çünkü bedenin birçok parçadan oluşmuş olduğunu görür. Buna rağmen bu cismin sahibi birdir, bölünmez. Binaenaleyh çok olan ve bölünmeye kabil olan şey madde olarak isimlendirilir. Taaddüt (çok) ve bölünmeye kabil olmayan ise nefis ve ruh olarak isimlendirilir.

Sen de insanların eskiden günümüze akıl sahiplerinin bu ikisi hakkında büyük bir müşkil içinde olduklarını görüyorsun. Bunlar zihin haricinde varlar mı? Yoksa biri var diğeri yok mu? Yoksa her ikisi de yoklar da ancak biz vehim ve hayal üzerine varlıklarını iddia mı ediyoruz? Eğer her ikisi mevcud ise -nitekim insan ruh ve bedenden mürekkeptir dediğimiz gibi- bunlardan biri diğeri ile nasıl bağ kurmakta bu şekliyle her ikisinden insan fertlerinden bir fert meydana gelmektedir. Hâlbuki ikisi birbirinden farklı, birbirinden uzak aralarında hiçbir uyum bulunmayan varlıklardır. Çünkü biri maddi diğeri ise mücerret (soyut) manevi varlıktır! Yine, insanın eşya (şeyler) hakkında hüküm vermesini sağlayan idrak, kendisi cismani olmadığı hâlde nasıl cisimlere ulaşabilmekte onları bilip varlığına hükmetmekte? Ruh ve bedenin birleşip her ikisinden bir şahsın meydana gelmiş olması bu ikisinin varlığını kabul eden âlimlerin nasıl olduğunu anlamaktan aciz kaldıkları bir durum olması bir tarafa, madde ve maddi varlık dışında hiçbir şeyin arlığını kabul etmeyen Maddeciler cevher-i fertlerin (tekil cevherlerin, monad) hepsi maddi olan tek bir cinsten (türden) olmasına rağmen bunların birbirleriyle hâsıl birleştiklerini ve bu birleşmeden bir cismin oluşmasını izah etmekten acizdirler. Sonra biri diğerinden ayrı olan cisim ile öbür cismin nasıl birleştiğini izah etmekten de acizler. Bir cismin cüzleri arasındaki ittisalin (bağlılığın birleşmenin) cisimler arasındaki infisalın (ayrılığın) sebebi nedir? Cismin kendilerinden mürekkep olduğu tekil cevherler arasında tabiatlarıyla

bir tecazüp (birbirini çekme) var ise o zaman hayatı olan farklı cisimler arasında tefrik edilmiş (ayrılmış, dağıtılmış) ruhlar da cisimler arasında ruhları tefrik eden (dağıtan) ilahi irade de mutlak olarak yok olduğuna göre cisimlerin hepsinin tabiatıyla bölünmeyi ve ayrılmayı kabul etmeyen bir cisim olmamasının sebebi nedir? Yok, aralarında bir tecazüp yoksa o zaman dağınık kalması icap eden ve kendilerinden âlem denilen muntazam (düzenli) yapının olmaması gereken tekil cevherlerin terkiplerinden cisimlerin oluşmasının sebebi nedir? Tek başına bu durum dahi akıllı olanı, iradesine göre eşyayı (şeyleri) ayırıcının şeylerin cüzlerini ise birbirleriyle birleştiricinin varlığına hükmetmeye sevk etmektedir. Gökleri ve yeri inşa eden odur. Dünyanın akılları ikisinin nasıl inşa edildiğini idrakten acizler, bu konuda farklı farklı felsefi anlayış ve görüşlere sahipler. Bütün bunlardan gökleri ve yeri dilediği gibi inşa edenin, akıl sahiplerini dilediği şekilde inşa ettiği ve aklı dilediği şekilde aralarında dağıttığı anlaşılmaktadır.

Allah'ın varlığını inkâr eden Maddeciler, nefis, akıl gibi maddi olmayan her şeyi inkâr etmektedirler. Bu iki hususun sıkı bir şekilde bağlı olduğuna tutunmaktadırlar. Onlara göre nefis beyinden ayrı değildir, idrak de beynin gözle görülmeyen en ince sinirlerinin hareketlerinden ibarettir. Nefisler arasındaki fark da beyinler arasındaki farktan kaynaklanır. Nefse gelince -ruh diye de adlandırılır- iskeletin mekanik yapısının fiilinden başka bir şey değildir.

Nefsin varlığını kabul edenlerin delili ise; İnsan fertlerinden her bir fertte zatının farkında olduğu ve "ben" diye ifade ettiği bir şey vardır. Ve bu "şey" zamanın geçişiyle vücudu değişse de değişmez. Hatta vücudu bugünkü hâliyle bir sene öncesinden tamamen farklıdır. O, peyderpey gitmiş ve gıdalar sayesinde yerine başkası gelmiştir. Hâlbuki insan elli yaşındayken ihtiyarlığındaki ve gençliğindeki aynı insan olduğunu hisseder bilir: Bundan dolayı geçmişte işlediği fiillerden dolayı cezalandırılır, bu fiilleri o yapmamıştır denilmez. İşte idrak eden, isteyen, acıyı ve tatlıyı hisseden bu nefistir. Kendini idrak eden beyin değildir. Çünkü idrak eden birdir, cüzlere ayrılamaz. Hâlbuki beynin unsurları (bölümleri) birden fazladır. Hatta kabuk tarafında -dediklerine göre- bin milyon hücre vardır ve organlarından olduğu beden ile beraber diğer azalar gibi eskiyip yenilenerek değişir. Dolayısıyla değişmeyen müdrik (idrak eden) o değildir. Bilakis beyin idrakin aracıdır. Buradan hareketle beyni piyangoya, nefsi de piyanist sanatçıya benzetmişlerdir. Dolayısıyla "ben" diye tabir edilen ve idrak ve iradenin merkezi olan "nefis"in varlığında şüphe yoktur. Bilakis nefis idrakin onunla olan sıkı bağından dolayı insanın ilk bildiği mevcuttur. O yani nefis ve idrak aynı türdendirler, maddi değiller. Maddeye gelince onunla idrak arasında aykırılık, uzaklık vardır. Madde idrak etmez. Hatta şunu dediler: İdrak dahi

edilmez. Yani idrak ile madde aynı cinsten olmadıkları için idrak maddeye ulaşmaz.

İşte bu noktadan hareketle filozoflar arasında maddeyi inkâr edenler olmuştur. Bunlar nefsi inkâr eden Maddecilerin karşıtlarıdır. İlk grubun inkârı diğerlerinin inkârından daha şaşırtıcı değildir. Zira derler ki: Bizler kendimizin ve nefsi şûhudatımızın (gözlemler) dışına çıkmamaktayız. Dolayısıyla ruhötesi olan madde yoktur. Maddenin hakikatine dair köklü inancamız ve onun ayrıcalıklı devamlı olan varlığı dışında hiçbir şey yoktur. Örneğin her gün gördüğümüz güneşin eski güneşin aynısı olduğuna inanırız. Ancak birbirine benzer bir şûhud olarak değerlendirmemiz vehimdir. Müşahede ettiğimiz (gözlemlediğimiz) varlıkların biz müşahede etmediğimiz hâl süresince kesintisiz devamlı kaldığına öyle ki duyularımızla gözlemlemediğimiz zaman dahi mevcut olduğuna biri sevk eden zan işte o vehimdir.

Bazı filozoflar da hem nefsi hem maddeyi inkâr etmişlerdir. Maddenin inkârını öğrenmiştin. Nefsi inkâra gelince bunun hakkında madde için söylenenlerin aynısı söylenmiştir. Herhangi hakiki bir mananın husulü (meydana gelişi) intibaa bağlığıdır. Hâlbuki cevherin manasının herhangi bir manasına nazır bir intiba yoktur. Zira bizler cisim veya nefis olan bir cevher bilmiyoruz.

Bu böyle. Nefsin bedenle ittihadı problemi konusunda sözlerini naklettiğimiz filozofların çoğu bu ikisinin farklı cevherler olduklarını söyleyenlerdir. Leibniz ve İspinoza gibi bazılarını mezhebi, cevher birdir ve nefis ile bedenin tabiatları arasında aykırılık yoktur. Buna bağlı olarak problemin kalktığı sanılmasın. Çünkü aynı türden olan iki cevherden birinin diğerinden etkilenmesini anlamak kolay değildir. Koueider, hareketin bir cisimden başka bir cisimdeki bilardo topu gibi nakledilmesinin bize açık bir şeymiş gibi görülmesinin kaynağı, her yerde karşımıza çıkmasından hâsıl olan alışkanlıktır (alışmışlığımızdır). Kant da diyor ki: Cevherler arasında mukabele (karşılık) ve münasebet (uyum) nasıl olur meselesi bir problemdir. Bunu çözmenin ise beşeri ilmin kapsamı dışında olduğunda şüphe yoktur.

Malbranche da der ki: "Ne ruh kedinden bedenle birleşir ne de beden ruhla, aralarında bir bağ yoktur. Birini diğerine bağlayan Allah'tır." Yine dedi ki: "Madem beyinlerinizin hareketleri ile falanca his arasında bağ olacak bir alaka görmediğiniz bir kudrete dönmek kaçınılmaz olur. Allah; organlarımızın ihtiyaç duyduğu hareketleri bilen ve onları yapmaya kadir olan O'dur. Benim beynimde ruhani sarsıntılar olduğunda muayyen güdülerimizin varlığında O'nun iradesi caridir (hâkimdir). Daha genel bir tabirle ruh ve beden arazlarının birbirine bağlı hareket etmelerinde... Câri (hâkim) olmaya da devam etmektedir. Kendilerinden meydana geldiğimiz iki cüzün ittihadı, birbirleriyle olan tabii irtibatı da budur."

Buna yakın ve bundan âlâ olanı Leibniz'in benimsediği, nefis ve bedenin ittihadı birleşmesi ezeli tenasük (ezeli uyum, harmonic traingle) üzerine mebnidir (kuruludur). Bu ikisi ittihad (birleşmek) etmekten çok müttefiktirler (uyumlu). Şu manada: Allah'u Teâlâ onları yaratırken hareketlerinde aynı anda müstakil ve müttefik olmalarını takdir etmiştir. Dolayısıyla birinin diğeri üzerinde bir etkisi yoktur. Bilakis tam bir tevafuk (uyum) vardır. Tevafukları hakkında felsefecilerin çoğunluğunun vehmettiği (sandığı) gibi her birinin diğeri üzerinde intikal edecek şekilde ortaktırlar denilmez. Leibniz bunu aynı anda çalan ve beraber aynı vakti ilan eden ancak bu birliktelikte birinin diğeri üzerinde hiçbir etkisi olmayan iki saate benzetmiştir. Bilakis bu saatleri üreten, yapan aralarında kıl kadar bir farklılık olmayacak şekilde yapmıştır.

Leibniz'in dile getirdiği bu kanun, yani ezeli tenasuk nefis ve bedene mahsus değildir. Bilakis ona göre âlemin bütün fertlerinin cüzlerinin hepsinin birbiriyle olan uyumunu kapsayan büyük bir kanundur.[206] Aralarında hiçbir etkileşim (etkileme, etkilenme) yoktur. Çünkü bu fertlerin hepsi basit yapıdadır, bir aralığı (menfezi) yoktur ki aradan bir şey girip çıksın. Bir ferdin (tekil, monad) diğeri üzerindeki etkisi ise ancak Allah'u Teâlâ'nın müdahalesi ile olmaktadır.[207] Şu manada: Allah'u Teâlâ eşyayı tanzimde, birini tanzim ederken diğerine riayet etmeyi, diğerini tanzim ederken de ona riayet etmeyi böylece hepsinin dengeli olmasını irade buyurmuştur. İşte buradan hareketle bu filozof şöyle demiştir: "Herhangi biri 'monad'ın içinde dürülü olan sırları keşfedebilse oradan âlemin tamamının tarihini okurdu. Yoksa hepsi nasıl muntazam olarak oluşmaktadır. Yani, kâinatın (varlıkların) heyeti (yapısı, binası) bu müstakil basit tekillerden nasıl oluşacaktır? Yine o külli nizamın içindeki cüzi nizamlar nasıl izah edilebilir? İşte onun ezeli tenasuk "harmonic triaglale" diye isimlendirdiği ve bazı müteahhir âlimlerin "âlemin külli nefsinin tekillerin (monadların) nefsini yuttuğunu" söyledikleri görüşlerine tercih etmiştir.

Derim ki: Âlemin nefsi olduğunu söyleyenler bu görüşü çokluğun parçalarını toplayan bir vahdet (birlik) mümkün olsun diye tercih etmişlerdir. Aynen bedeni cüzleri çok olmasına rağmen insan nefsi ile (bir nefis ile o cüzleri cem etmiştir) mümkün olduğu gibi. Böylece âlem muntazam seyrinde bu nefsi ile müstakil olur. Leibniz ise bu görüşü tercih etmemiştir. Çünkü âlem cüzlerinin çokluğunu topla-

206 Ancak her biri "monad" olarak tabir olan bu fertler maddi olarak fert (tekil) cüzler değiller. Bilakis kuvvete dönen sûri cüzlerdir.

207 Bu büyük Alman filozofun koyduğu bu konum bana Eşari kelamcıların "kâinatın hepsi herhangi bir vasıta olmaksızın Allah'a dayanır. Eşyanın (şeylerin) birbiri üzerinde herhangi bir etkisi, aralarında illet, maluliyet ilişkisi yoktur" görüşünü hatırlatmaktadır. Belki de filozof bu görüşü onlardan almış çok güzel bir şekilde izah etmiştir.

yan(bir beden) nefsi ile Allah'tan -nasıl insan da müstağni değil- müstağni değildir. Allah var olduktan sonra âlemin tanziminde kâfi olan o'dur. Filozofun dile getirmiş olduğu yolla yani ezeli tenasuk kanununu koymakla. Binaenaleyh âlemin cüzleri arasındaki intizama olan ihtiyacı dışında herhangi bir delili bulunmayan "âlemin külli nefsi" diye bir şeye ihtiyaç yoktur.

David Hume diyor ki: Herkes zatında basit ve "ben" sözüyle ifade edilen bir nefis tevehhüm eder. Hâlbuki şûhudatımız (gözlemlerimiz) birbirinden farklı ve ayrıt edilmeye kabildir. Peki, bunlar nasıl birbirleriyle irtibatlı oluyor ve onlardan bir olan "ben" meydana geliyor? İzahı şöyle: Hafızımız bizlere geçmiş duyumsamalarımızın (ihsaslarımızın) hayallerini bizlere tekrarlıyor. Neticesinde bunlardan bir silsile (zincir) meydana geliyor. Hafıza alışmışlık sayesinde hızlı bir şekilde zincirin halkalarını dolaşıyor. Nihayetin durum birbirinden ayrık olan cüzlerin sanki birbirleriyle yapışık şekilde muttasıl kül (birbiriyle birleşik bütün) görüntüsünde görülmeye sürükleniyor. Mazi ve hâli (şimdiki zaman) cüzlerden oluşan zincir vuku bulmadan önce de gelecek tarafına uzanıyor. Hâli olan elem lezzet geçmişteki benzerlerine döndükleri gibi şu an ilerde kendilerinden gerçekleşecek olanı da gösterirler. "Ben" in batını şüunat (olgular) toplamı olmakla beraber, muhayyilenin kanunlarının etkisiyle basit bir cevhermiş gibi gösterir ve ruhum vardır inancını tekrarlatır. Buna karşın, "ben" bu hâllerin devamının mümkün olmasına inancını nefsi ile duyumsamamış, idrak etmemiş ve hissetmemiştir.

Derim ki: Geniş zekâsı, Allah'ın kendisini hakka hidayet etmesinden başka eksiği olmayan bu filozof mevcudun bilakis mevcudatın en açığı ve göz kamaştırıcı olanını madum (yok) suretinde tasvirinde gerçekten eşsiz bir izahta bulunmuştur. Daha önce kitabın mukaddimesinde bu sözünü aktarmış (s. 403) ve şöyle demiştim: Sanki Hume "ben"i, kelamcıların kitaplarında "intikal, aşım" manası ile bilinen hariçte varlığı bulunmayan "hareket" gibi değerlendirmiştir. Zira "hareket" cismin başlangıç ve bitiş arasında daim tavassutu olan başı sonuyla birleşmeyen bir keyfiyettir. Hareket ile cisim bir hayyizde mevcut iken başka bir hayyizde bulunmayı elde eder. Tavassut manasında "hareket" adını da alır. Bunun hakikati de: Kendi içinde bir mesafe ve zamana kıyasla varsayımına binaen bölünmüş tek bir durumdur. Bazen de hareket, başlangıç ile son arasında uzanan muttasıl külden (bütünden) anlaşılan manaya da kullanılır. Kat (aşım, intikal) manasında olan "hareket" de budur. Bunun ayanda (nesne, obje) bir varlığı yoktur. Çünkü hareket edenin bıraktığı mekân ve ulaştığı mekâna göre bir nispeti (hükmü) vardır. İlk mekândaki varlığının sureti hayalde belirecek olsa sonra hayalden kaybolmadan ikinci mekândaki varlığının sureti belirecek olsa o zaman iki sureti hayalde birleşir ve yine o zaman zihin iki sureti beraber tek bir şey olarak hisseder.

Sonra dedim ki: Hume cevap olarak, kelâmında şühudattan (gözlemlerden) birbirine bağlı ve hayatın sonuna kadar da olduğu gibi kalan halkalar zinciri dokuyan "hafıza"nın varlığını ikrar vardır. Buna göre onun yanında "ben" ile ifade edilen şey ruh değilse "hafıza"dır.[208] Ancak bu, Hume'un hiçbir şeyin varlığın kabul etmeyen mezhebindeki varsayıma aykırıdır. Çünkü kendisi Hüsbaniyeci (şüpheci)dir ve Batıda "Son Hüsbaniye"nin kurucusudur.

Stuart Mill de bu görüşünde ona yani Hume'a muvafakat etmiştir. Sonra kendine şöyle itiraz etmiştir. "Ben"in yani ruhun ya ihsâsât (duyumlar) zinciri ve ihsâsâtın imkânı dışında bir şey olmalı ya da ihsâsât silsilesinden ibaret olarak varsayılanın silsile olduğu hâlinde nefsinin farkına vardığı (varlığını hissettiği) kabul edilir.

Hume'un bir olan "ben"i inkâr etmesinin ve bunu muhayyile ihsâsı (duyumları) silsilesine döndürmesinin kaynağı (sebebi) Paul Janet'in Metalib ve Mezahib'de haklarında "Tedribi mezhep (akım, anlayış) lâedrici hüsbaniyede son bulur" dediği tedribilerden biri olmasıdır. İlkelerine sadık bu mezhep mensupları -filozof Hume gibileri- kendi varlıklarından dahi şüphe ederler. Çünkü deney ve gözlemle sabit değildir. Varlığından şüphe ettikleri "kendileri (nefisleri)" hem ruhlarını hem bedenlerini kapsamaktadır. Bunun böyle oldu bu kitapta onlar hakkında anlattıklarımızdan öğrenilmiştir. Her ne kadar burada insan "ben" deyince başka şeylerden daha çok kastetmiş olduğu "ruh"la ilgili hususla yetinmiş olsak da.

Kant'ın bu konudaki görüşüne gelince kendisi Hume'un önderlik ettiği Hüsbaniye'den olmasa da Hume'un görüşünden uzak bir görüşe sahip değildir. Evet, kendisi Hüsbaniye'nin karşıtlarındandır. Ancak o da Hüsbaniyede varan tedrib esasının (prensibinin) elinden kurtulmuş değildir. Ayrıca kendisi eşyanın zihin haricindeki varlığını kabul etmeyen idealist düşünürlerdendir. Çünkü zihnin hariç ile nasıl bağ kurduğu idrakin onu aşıp harice nasıl ulaştığı anlaşılmamaktadır (anlaşılmaz bir durumdur). Bu esas çerçevesinde Kant da "ben olmayan" yani filozofun bedenini de kapsayan harici âlemin varlığını kabul etmediği gibi "ben"in de varlığını kabul etmemektedir. Neticede o da hariçte ruhların ve cisimlerin varlığını kabul etmemekte Hume'la aynı fikirdedir. Diyor ki:

"Vicdanımda olan "ben" zihni şüuunlardan (olgulardan) bir şe'ndir (olgudur). Dolayısıyla bundan şe'n sahibi olan "ben"e intikal edip varlığına hükmetmek doğru değildir. Bilakis ancak idrakin, şüphenin ve iradenin kaim olduğu konum olarak tasavvur edilen şeyin vakıada mevcut olarak değil sadece zihinde tasavvur edilmiş olarak varlığı doğru olur.

208 Bu durumda ruhun varlığını kabul edenlerle ihtilafı, lafzi bir ihtilaf olmuş olur.

Sanki Kant, Descartes'ın "şüphe ediyorum, idrak ediyorum, öyleyse varım" sözünün doğruluğunu teslim etmiyor. Descartes bu sözüyle şüpheci Hüsbaniyeleri kendi silahları olan "şüphe" ile bitirmiştir. Kant buna cevap olarak şöyle der: İdrak türlerinden biri olan şüphe, yani iki şey arasında tereddütte bırakan idrak, ancak zihinde hâsıl olur. Dolayısıyla bu idrakin sahibinin hariçte değil zihinde mevcut olması lazım gelir.

Ben de diyorum ki: Allah'ın varlığının akli delilleri hakkında şüphe duymakla bilinen büyük filozof Kant'ın kendi varlığından şüphe edecek noktaya düşmesi gerçekten enteresan bir şeydir. Yine diyorum ki Kant'ın kökleşmiş düşüncesi, kendisi deney ve gözlemin doğrudan ilgili, bağlı olduğu şuun (olgu) ve şûhudât (gözlem) dışında hiçbir şeyin varlığını kabul etmemektedir. Şe'nin varlığını kabul eder şe'n sahibinin varlığını kabul etmez. Şûhudu (gözlemi) kabul eder ancak meşhudu (gözlemlenen) ve şahidi (gözlemleyen) kabul etmez. Allah'ın varlığına ve kendi varlığına itirazının temeli buna dayanır. Şüpheyi, şüphenin kapsamış olduğu idraki ve iradeyi her biri gözlemlediğimiz bir hadisedir şeklinde ikrar eder. Ancak şüphe edeni, şüphe edileni kabul etmez. Çünkü biz bu durumları ancak ikrar edilen mezkûr şûhudatın (gözlemler) bunlara müteallik olduğu miktarda gözlemlemekteyiz. Ancak bu taalluk (bağ) zihinde hâsıl olunca ve zihni aşıp harice ulaşmayınca, şûhudun (gözlemlerin) müteallakatının (bağlandığı şeylerin, gözlemlenen, gözlemleyen) zihinde mevcut olması lazım gelir sınırını aşmıştır.

Kant'a cevap olarak: Örneğin zihinde hâsıl olan bir hadise olan "idrak"in vakıa (gerçek) bir durum olduğunda şüphe yoktur. Hâsıl olduğu yer zihin olsa da zihni mevcut olmakla sınırlı değildir. Zihindeki husulü (meydana gelişi) vakıadaki husulünün yoludur. Çünkü idrak ancak zihinde olur. Hakiki (gerçek) varlık isminin, bir şeyin layık olduğu mahalde bulunmasından daha çok bu ismi hak edeceği başka bir yer yoktur. Dolayısıyla zihinde hâsıl olan idrakin de sadece idrak edenin zihnine nispette bir mevcut değil de aynı zamanda ayni (gerçek) bir mevcut sayılması doğru olur. Yoksa idrakin vakıada hâsıl olmaması icap eder ki biz olduğunu farz ettik. İdrakin ve tasavvurun bize ve Kant'a göre vakıada kendilerinden başka bir şeyin mevcut olmadığı şûundan bir şe'n olması vakii (gerçek) bir durum olması için yeterlidir. Eğer idrakin gerçek bir durum olduğu sabit olursa o zaman müdrikin (idrak edenin) de varlığının sabit olması icap eder. Artık bu idrak eden ister nefis ister zihin olsun. Çünkü idrak zorunlu olarak kaim olacağı (bulunacağı) bir yere ihtiyaç duyar. Allah, Kant'ı konuşturdu da farkına varmadan da olsa, "bilakis ancak idrakin, şüphenin ve iradenin kaim olduğu konum (yer) olarak tasavvur edilen şeyin vakıada mevcut olarak değil sadece zihinde varlığı tasavvur edilmiş olarak mevcudiyeti doğru olur" de-

diği zaman zihnin varlığını[209] kabul etmiştir. Eğer her şey vakıada değil de zihinde mevcut ise o zaman zihin nerededir? Yoksa o da mı vakıada değil zihindedir? Farkında olmadan zihnin varlığını itiraf etmesi, "ben"i yani "nefsi" inkâr ederken inkâr ettiği "müdrik"i (idrak edeni) itiraftır.

Herhangi bir inkâr eden daha doğru ifadeyle itiraf etmeyen zatın, itiraf etmekten kaçınamayacağı şey; Vakıada idrakin varlığı ve idrakin varlığının zorunlu bir neticesi olarak müdrikin (idrak edenin) varlığıdır. Evet, idrakin vakıada var olmasından vakıada müdrikin (idrak edilenin) varlığı lazım gelmez. Bilakis ancak zihindeki varlığı lazım gelir. Ayni (gerçek) varlığın karşıtı olarak ifade edilen bütün zihni mevcutlar, idrak ve müdrike (idrak edene) değil müdrekâta (idrak edilen varlıklara) döner. Müdrik olan "ben" vakıada her zaman idrak ile beraber varım. Descartes'ın dediği gibi: İdrak ediyorum öyleyse varım. Müdrek olan "ben" ise zihinde mevcuttur.[210] Ancak Kant müdrik ile müdreki karıştırdı ve müdrik "ben"in müdrek "ben" gibi zihin dışında var olmayacağını zannetti. Fahiş olan hatası da buydu. Bundan fahişi de idrakin daha önce dikkat çektiğimiz gibi vakıada mevcut değil de sadece zihinde mevcut olduğunu zannetmesidir. "Mahzi (sade) Aklın Tenkidi" isimli kitapta sade aklı tenkit etmesinin cezası olarak aklın, ondan intikamı işte... Burada okurdan bu gibi noktaları anlamak için daha çok dikkat etmesini rica ediyorum.

Bu ifadeler Descartes'ın çok kıymetli olan "şüphe ediyorum, idrak ediyorum, öyleyse varım" sözlerini müdafaada oldukça önemlidir. İnsanın hem zihinde hem gerçekte var olan ve vakıada (gerçekte) müdrikin de varlığını lazım getiren idrak hakkındaki ifadeler. Büyük olan idrake gelince, âlemin şûunatında müşahede ettiğimiz ve gaye illetleri delilinde bizleri âlemin yüce, büyük, her şeyden haberdar olan yapanına (yaratanına) ulaştıran delilimiz olan büyük idrakin, onun ve müdriki Teâlâ'nın vakıadaki (gerçek) varlığı vakıada (gerçekte) insanın varlığından da ve onu idrak edenin varlığından da daha aşikârdır. Çünkü o meşhud büyük idrakin vakıada (gerçekte) mevcut olmadan –ilk idrakte olduğu gibi- sadece insan zihninin mahsulü olma ihtimali yoktur ki biraz önce zikredilen ve müteredditin müdrik ile müdreki karıştırmasından doğan hataya binaen müdrikin (idrak edenin) varlığını icap ettirmekte tereddüt olsun.

209 Şuun (olgular) ve şühud (gözlemler) türünden olmamasına rağmen.

210 Bunun manası "müdrek" hariçte mevcut olması değildir. Bilakis eğer var ise bu idrakin icap ettirmesinden dolayı değildir. Nitekim müdrik in varlığını icap ettirmektedir. Bu meselede müdrik ile müdrek arasındaki farkın kaynağı hariçte varlığı olmayan bilakis sadece zihinde var olan müdrik (idrak eden), vakii (gerçek) bir husus olan idrak sahibi olmaz.

Ancak filozof Kant, nasıl ki âlemi gözlemliyor binaenaleyh şûhudu (gözlemi) ikrar ediyor meşhudu (gözlemleneni) ikrar etmiyorsa, bundan dolayı da âlemin varlığı ile Allah'ın varlığına istidlal etmiyorsa aynı şekilde âlemin nizamını müşahede ediyor (gözlemliyor), binaenaleyh şûhudu ikrar ediyor, meşhud olan nizamı ve bu nizamın delalet ettiği büyük idraki ikrar etmiyor. Ki, nizamın varlığının nazımın (nizamı veren zat) varlığına aracılığını, idrakin varlığının idrakin sahibi olan Yüce Mevla'nın varlığına aracılığını ikrar etsin. Böyle yaparak Allah'ın varlığına ulaştıran akli istidlal kapılarını kendi yüzüne kapatmış olmaktadır.

Kant'a, sahiplerinin varlığını kabul etmeksizin şûunun varlığını kabul etmesi yönünden yöneltilecek itiraz, cevap budur." Âlemin idrakimizin mahsulü olmasını" söyleyen bir idealist olması açsından yöneltilecek cevap ise şudur: Eğer âlemin bir varlığı var ise onu var eden inşa eden Allah değildir. Bilakis onu inşa eden idraki yoluyla insandır. Kendisi böyle demiyor mu, binaenaleyh Batı ve Doğunun yeni aydınları bunu haykırmıyorlar mı?

Biz bu filozofun muasır aydınlar nezdindeki büyük makamına rağmen, nazari aklı ile Vacibul-vücud olan Allah'ın varlığı arasında kurduğu ve Allah'u Teâlâ'nın kendileri ile dilediği kimseleri saptırdığı dilediği kimseleri hidayet ettiği kudret ve hikmetinin eseri olan bu seti (engel), bu zat için konumunu düşürülmüş, küçültmüş bir ayıp (noksanlık) olarak görüyoruz. Bizden Batıya onların âlimlerine meftun olanlar baksınlar, dünya içlerinde nazarı (bakışı, tahlili) uzak olan bu akıllar nasıl sapıyor da Allah'u Teâlâ'nın izin vermediği ilahiyat meselelerinde donup ileriye tek bir adım atamıyor. Maddeci âlimlerinin mahsus olanla sınırlı kalıp, ötesindeki hiçbir şeyin varlığını kabul etmemekteki hâlini biliyorsunuz. Maneviyatçı âlimleri de maddecilerinden iyi değiller. Çünkü onlar da diğerlerinin maruz kaldığı deneycilik belasına maruz kalmışlardır. Artık deney yerine akıllarına, bir delil bir yardımcı olmak yerine bir pranga hâline gelmiştir. Maddeciler eğer mahsûs (madde) ötesini inkâr edip aklın ve idrakin kıymetini düşürdülerse manacılar da bütün ilgilerini idrak ile sınırlandırmışlar ve ötesini inkâr etmişler, binaenaleyh mahsusu da inkâr etmişlerdir. Hatta idrak haricinde müdriki (idrak edeni) de müdreki (idrak edileni) de inkâr etmişler.

Burada nefis (ruh) ve maddenin varlığını inkâr edenlerin görüşleri ve bu görüşlerin irdelemesini bitirmiş oluyoruz. Her ikisinin varlığını kabul edenler ruhun bedenle nasıl bağ kurup birleştiğini izah konusunda şaşkın durumdalar. Ruhun bedendeki rolü kaptanın gemideki rolü gibi değildir. Bilakis Descartes'ın dediği gibi bağı daha sıkıdır. Bazı filozoflar "nefsi (ruh) bedendedir" yerine "beden ruhtadır" deme-

yi tercih ediyorlar. Çünkü beden onun tesiri altındadır. İslâm Kelâm âlimleri bu manayı ifade ederken şöyle derler: Ruh bedenle olan bağı bir tedbir ve tasarruf (sevk ve idare) bağıdır. Hâll (sakin) mahall (meskûn, yer) bağı değildir. Bazı filozoflar her birin tarafın diğeri üzerinde etkili olduğunu söylemektedirler. Bazıları da iki tarafın da birbiri üzerinde etkisi olmadığını... Bunlardan biri de mezhebini "ezeli tenasuk (Harmonic triangale)" adıyla genel bir kanun şeklinde anlattığımız filozof Leibniz'tir. Bu görüş ve mezheplerden hiçbiri nefis (ruh) ile bedenin mahiyetleri birbirinden uzak olan bu iki hususta kendisi sebebiyle ona işaret edenin birini diğerinden ayırt edemeyeceği şahsi bir vahdet oluşturacak şekildeki birlikteliklerini yani iştiraklerini izah sayılmaz.

Saint Augustine diyor ki: "Âlimler nefis ile beden arasındaki birleşmeyi izah etmekten aciz olduklarını itiraf ederler. İnsan, iki birbirinden farklı cevherden oluşmuş üçüncü bir cevher gibidir."

Descartes de diyor ki: "Cismani olmayan bir ruhun cismi tahrik edebildiğini (harekete geçirebildiğini) ne bir istidlal ne de diğer şeylerden çıkarılmış bir temsil bize öğretemez. Ancak bizim bedihi tecrübelerimiz her gün bize bunu pek zahir (aşikâr) olarak göstermektedir. Buna bağlı olarak bunun bizzat malum şeylerden biri olduğunu ve bunu ne zaman izaha kalkarsak meseleyi kapatmakla son bulacağımızı iyi anlamamız gerekir."

Leibniz de diyor ki: "Cevherin mahiyetini kararlaştırdıktan sonra kapıdan girdim sanıyordum. Lakin nefsin beden ile birleşmesini tefekküre dalınca bir deryaya düşmüş gibi oldum. Zira bedenin nefse ve nefsin bedene bir şeyi nasıl ulaştırdıklarını, bir cevherin mahlûk başka bir cevherle münasebette (tebliğ ve tebellüğde ulaştırma, ulaştırılma) nasıl bulunabildiğini izah etmek için hiçbir vasıta bulamıyorum." Sonra filozof bu birleşimi izah konusunda "ezeli tenasuk (ahenk)" (harmonic triangale) kanuna başvurmaktadır. Nitekim bu kanunun izahı ve bunu üretenin bir kıl kadar farklı hareket etmeyecek şekilde yapmış olduğu iki saat ile temsili daha önce geçmişti. Ancak tevafuk başka şey birleşmek başka şeydir.

Euler de diyor ki: "Hayat sahibi insanın künhü olan nefis ile bedenin samimi birleşmesi, felsefede izahı kabil olmayan bir meslek olarak kalacaktır."

De Bais Reymond da diyor ki: "Kuvvet nedir? Madde nedir? İdrak nasıl olmaktadır? Bunların hepsi çözülemez bir muamma, bir bilmecedir. Tabiatçı mezhebin tek çözümü: Bilmiyorum."

Batılı âlimlerin insana en yakın mesele hakkındaki sözleri bunlar. Görüyorsun ki onlar, ilimlerine aldanmıyorlar. Hatta hardal tanesi ağırlığınca değer vermiyorlar. Ben de ilimlerine dair zikrettikleri sınırlar konusunda izahı oldukça uzattım ki, kendilerine ait olmayan bu ilimlerle böbürlenmekte savrulan ve buna bağlı olarak Allah'ın peygamberlerine, dinlerine ve mucizelerine meydan okuyan Doğunun muasır cahil cühelası bunları görsünler. Görsünler ve utansınlar.

Bir defa daha meşhur Hüsbanici filozof Hume'un: "Gücümüzün sınırını bilmek beşeri hikmetin zirvesidir." sözüne hayranlığımı tekrar ifade edeyim.

Okurlarla beraber tekrar Şarkın âliminin -Zemahşeri olduğunu zannediyorum- sözünü bir daha okuyalım:

İlim Rahman'ındır, başkası cehaletinden mırıldanır.

Toprağın ilimle ilgisi ne? Bilmediğini bilmek için çabalanır.

"Toprağın ilimle ilgisi ne" sözü ile nefsi natıka ile idrak şanından olmayan bedenin birleşmesi meselesinin ne derece kapalı, çözülemez bir mesele olduğuna işaret etmektedir.

Tekrar izah sadedinde olduğumuz Allah'ın varlığını gaye illetleri delili konusuna dönelim.

Gaye illetlerinin en önemli delillerinden biri de kanunu hayvanlarda hâkim olan tabii sevk (içgüdü) kanunudur. Gaye illetlerinin inkâr edenler bunu zekâya bağlı talim ve teallüm (eğitim-öğretim) ile izah ederler. Ancak örneğin "samur" en aptal hayvanlardan olmasına rağmen kendine suda yuva, yollar ve setler inşa etmektedir. Bazı insanlar bunlardan yavrular alıp ana-babalarından uzak yerde yetiştirdiler. Ev ihtiyacı olmasın diye de bir kafese koydular. Sonra tekrar suya bırakınca yavrular tekrar yuva inşa etmeye başladılar. Onu bunu öğreten kimdir? O ise bundan başka herhangi bir şey yapamamaktadır. Dolayısıyla tabii sevkin etkisi hususi olur. Zekâ ve eğitim etkisi ise genel olur. Yuvasını inşa eden samur veya kuş tabii bir sevk ile hareket ederler. Ancak köpek, zekâ ve eğitim ile sahibinin peşinden gider.

Tabii sevki inkâr edenlere yine dinelir ki: Kuşlara yavruları için gerekli sıcaklığı sağlamak için yumurtalarının üzerinde oturmayı kim öğretti? Yumurtaların üzerinde on beş gün kuluçkaya oturunca yavrulayacağını ona kim haber verdi? Ki bu çok zor bir iştir, fıtri bir sevk olmasa asla buna tahammülü olmazdı. Bunu geçmişlerinden kendisine intikal eden günlerle izah etmek, oraya bağlamak problemi çok eski

zamanlara döndürür ve de çözmez. Çünkü "İlkine kim öğretti?" sorusu söz konusu olacaktır. Şu da var; yavrunun yumurta içindeki oluşumu ile alakalı problem (sorular) nasıl çözülecektir? Yoksa yumurta da mı genetik yolla bunu işliyor? Ortasına çekirdeği koyan, ondan anne babasına benzer bir mahlûk inşa eden, orada durduğu sürece beslenmesi için ona özel gıdası olan albümini hazırlayan -ki dışarıda yaşamaya takati olmadığı için hemen dışarı çıkmasın- kimdir? Öyle ki oluşumu tamamlanınca kanatları ve ayakları ayrılıp başı gövdesinden çıkınca işte o an bulunduğu hapisten çıkmak vakti gelmiştir. O sırada hapsin duvarını gagalar ve oradan çıkar. Bunu ona öğreten kimdir? İşte bu, beliği, basit fıtrat hadisesidir. Âlemin büyük yaratıcısı cenine onu muhafaza edecek kanunlar vermiştir. Kâinatta tekil cüzlerden ulvi cisimlere kadar cereyan eden her şey bu hadise gibidir. Ne daha küçük ne daha büyük ne de ilmi ihtiyacımızı karşılamaya daha çok delalet eder.

Basar ve basiret sahibi -Paul Janet'nin dediği gibi- tabiatın bir basiret üzere hareket ettiğine dair kocaman bir kitap yazabilir: Mücerret tesadüf dışında maksut bir mana yok mudur? Canlı türleri içinde kendini müdafaa etmekten en aciz ve ölüm tehlikesine ene fazla maruz kalan tavuk, güvercin gibi hayvanların en çok yavrulayan olmasında, buna karşın yırtıcı kuşların bu kuşlara nispetle neredeyse kısır olmasında... Bir maksat yok mudur? Kendini müdafaa etmekten mahrum olan mahlûkatın türlü güzelliklerle süslenmesinde ve bizim çocuklara yönelik katmerli bir sevgi ve şefkat ile yoğrulmuş olmamızda... Öyle ki bebekler doğumundan sonra bakım yapılmaksızın hâlleri üzere bırakılsalar bir-iki gün bile yaşayamazlar.[211]

Arıya gelince o da -Fransız Akademisi üyelerinden Gaston Bannier'nin dediği gibi- sosyalist devletinin güzel örneğini temsil etmektedir. Arada ne sevgi, ne dostluk, ne merhamet, ne fedakârlık vardır... İçtimai maslahatı sağlamak ve devam ettirmek için kesintisiz bir çabayla her şey feda edilir. Ne hükümet ne de başkan vardır? Bilakis emniyet, nizam (düzen) ve tebaiyet olmaksızın itaat vardır. Ümmet (halk) idari heyetten sadır olan emirlere mutlak olarak itaat eder. Her sabah keşif için gönderilen birliğin getirdiği malumatlar çerçevesinde değişim gerçekleşir. Belirli bir emirle gönderilen fertler o emre harfiyen uyar. Eğer su kaynağı aramaya gönderilmişse yollarına serpilse dahi bal kaynaklarına asla dönüp bakmazlar. Arı kovanlarında hâkim olan düstur (anayasa) sosyalist anlayışın kemalin zirvesinde bir tatbikidir ve fiilen gerçekleşmiştir.

211 Burada, ikinci fasılda Darwin'in nazariyesini incelerken kaçırdığım bir hususu hatırladım. O da insanın yavrusu bir yıl veya daha fazla zaman geçmeden yürüyemez. Kendi ihtiyaçlarını kendi kendine karşılamaktan acizliği devam eder ve iki yıl boyunca bakıma ve yardıma muhtaç kalır. Hâlbuki maymunun yavrusu doğduğu gün yürür ve birkaç gün sonra yardıma bir ihtiyacı kalmaz. Bu ise bir meziyettir, olması gereken de "doğal seçilim" kanunu gereği insan bunu maymunun soyundan olmasıydı.

Filozof Gustave Le Bonn'un "Fikirler ve İnançlar" kitabında şu geçer: Bazı haşereler -tabiat ilmi bilginlerinden Blancher ve Faber'in zikrettiklerine göre- doğumu yaklaştığında ve yavruları da sadece taze etle besleniyorsa avını öldürmez. Bilakis bir iğne darbesi ile felç eder. Bu operasyon anatomi bilgininin yapmakta zorlanacağı bir şeydir. Bunu ona kim öğretti?

Aynı kitapta: "Bedenin türlü hücrelerinden herhangi bir şuura sahip olmadan sadır fiiller mekanik zorunluluğun herhangi bir mahiyeti yahut sıfatına mutabık değildir. Bunlar günlük ihtiyaçlara göre değişir, çeşitlenir. Bizim akıllarımızdan çok çok farklı bir aklın gözetiminde cereyan eden olaya benzer bir şey görürsün. Bu akıl da bizim akıllara göre hatadan daha uzaktır."

Yine orada: "Bizim çıkardığımız (uydurduğumuz) Biyolojik mantık asla bir izah sayılmaz. Ancak en azından, canlıların fiillerini içinde defnetmeye çalıştıkları şu kör kuvvetin kapsamı dairesinden kurtarmanın icap ettiğini söylemesi gibi bir faydası vardır."

Charles Richet de der ki: "Ben, gaye illetlerini anatomiden, biyolojiden ve fizyolojiden atmanın, çıkarmanın mümkün olmadığına mutlak olarak ikna olmuşum. Tabiatın türün devamı için hazırlamış olduğu güçlü, dakik vasıtaları gördüğüm zaman son derece intizamlı, dengeli bu mekanizmaların tesadüf eseri olduklarını varsayamıyorum. Bilakis aralarında mukarrer (kararlaştırılmış) bir irade görüyorum. Aynen muayyen bir netice elde etmek için çaba gösterilen gizli bir amaç gibi...

Beşer fikri, gözlerin önüne konulmuş manzaraların manalarını araştırmayı bırakmayacaktır. Tabiatta gözlemlenen mutabakatı (uyumu), şu hücrelerin farklı fiillerine, kimyasal elementler tablosuna bağlamak suretiyle izah etmek veya gaye illetlerinin varlığını itiraftan sıyrılma için var olma şartları illetlerin yerine koymak nitekim pozitivist felsefeciler: "Herhangi bir varlığın, varlığını mümkün kılan şartlar olmadan hayatta kalması söz konusu değildir. Organların görevlerle uyumu herhangi bir varlığın varlığı için zorunlu bir şarttır. Onu tedbir eden ve var olacağı zamanı tayin eden bir sanatın varlığının alameti değildir" diyerek böyle yapmaktadırlar. (Bunların hiçbiri) bu mekanizmalarını, mahsus maksatlara yöneltilmiş bir sanatın eseri olmadığını ispat etmeye yeterli değildir. Evet, varlık şartları, mevcudun varlığı için lazımdır. Ancak bu şartları sağlayan kimdir? Dolayısıyla şartlar gayeye aykırı değil bilakis varlığını icap ettiren bir hususdur. Çünkü gayeyi açığa çıkaran şartlardır.

Sonra "tabii sevk (içgüdü)" ifadesi hakikatin tamamına mutabık değildir. Bu ifadede gayeliği inkâr şaibesi vardır. Şöyle ki tabii sevk vasfının "sevk eden"in var olma-

dığını ima etmesi yönünden.[212] Her ne kadar "sevk"i ikrar sevk edeni ikrar olsa da. Böyle olmasaydı atıl olan madde nasıl bitki, hayvan, insan şekline girecekti? Yine ondan canlı mevcudu ayakta tutan ve uzun müddet hayatını muhafaza eden bu organlar nasıl meydana gelecekti? Sonra atıl madde kendine o canlı mevcudu kendisinden farklı şeylerle devamlı bir uyum hâlinde kılan cihazları inşa fikrini nasıl çıkardı? Ayrıca hangi garip tesadüf ile duyuların eşya ile münasebetlerini tesis etmek için bu cihazlar oluştu ve tek başına buyruk veren idrak eden ve düşünen bir beyinle donatıldı. Bu oluşumlar neden bu derece sağlam ve uyumlu vukuu buldu. Âlem neden bir hatalar mecmuası şeklinde ortaya çıkmadı? Bu soruların cümlesine doğal seçilim kanunu ile cevap vermek, itirazı kabul etmeyi ifade eden bir cevaptır. Çünkü bu bir başka bir yoruma kaçmaktır. Ayrıca "seçilim" iki mensup (seçen, seçilen) arasında bir nispet olduğu için "seçilenin" varlığını icap ettirdiği gibi "seçen"in varlığını da icap ettirir. Bu iki taraf olmadan "seçilim"in olması imkânsızdır. Ancak "tabii seçilim"le "seçen" olmaksızın seçilimin gerçekleşmesi kastedilir. Bu ise az önce dediğimiz gibi muhaldir. "Tabii" sıfatı da "tabii sevk" ve "tabii seçilim" tamlamalarında mevsufu ile çelişmektedir. Eğer "seçilim" ve "sevk" ise o zaman "tabii" yani "faili olmayan" olmaz. Eğer tabii yani "faili olmayan" ise o zaman da "seçilim" veya "sevk" olmaz.

Doğrusu Maddeciler, Tabiatçılar ve Pozitivistler, bu meşhud âlemin yaratıcısı ilâhı inkâr etmekle büyük bir çelişki içindedirler. Onlar, "biz duyularımızın ve deneylerimizin ulaşmadığı bir ilâhın varlığını kabul etmiyoruz" diyorlar. Hâlbuki mahsus (maddi) âlem en büyüğünden en küçüğüne bütün parçalarıyla varlığını haykırmaktadır; mucide (var edene) muhtaç varlığı ile... Nazıma (düzen verene) bağlı nizamı ile... Âlemden olduğu gibi kalmaya muhtaç olanın olduğu gibi devamı ile... Değişime ihtiyaç duyanın -değiştirene delalet eden- değişimi ile... Çünkü her hadisenin mutlaka bir illeti vardır. Mülhid (inkârcı) sanatkârı olmayan sanatkâr, faili olmaksızın olmuş müthiş fiiller demek istese dili ona boyun eğmez ve kendini yalanlar. Bu sefer kalkar, tabii sevk, tabii seçilim, tabii tekâmül, tabii kanunlar vs. demeye başlar. Onu idare ve tedbir edenden mücerret olan maddenin tabiatı manasındaki tabiat, sevk edene, seçene, kemale erdirene, kanunu koyana delalet eden sevki, seçimi, tekmili ve kanun koymayı nereden yapabilirsin? Hatta müteahhir mülhidlerin önderi Alman Buchner bu çelişkilere uyanmış ve "Kuvvet ve Madde" kitabının 8. bölümünde şöyle demiştir: "Tabiat kanunları ifadesi gerçek manada değildir. Bilakis bu ifade eşyanın ve hadiselerin birbiriyle irtibatını kuran zaruretlerden ve maddenin özellikleri ve hareketlerinden ibarettir." Söylediği zaruret (zorunluluk), hiçbir za-

212 Bundan dolayı Gustave Le Bonn bu ifadeyi beğenmemiş ve biraz önce aktardığımız gibi "biyolojik mantık" ile değiştirmiştir.

man inkârcılar tarafında olmayan hakkın zaruretidir. Ki kâinatı (varlıkları) tefsir ederken mezhepleri ile çelişen ve anlayışlarını çürüten kelimeler kullanmaya zorlamaktadır. Zarureti eşyayı birbirine bağlayan... İle izahına gelince bu da müşkili kaldırmaz. Zira bağlamak, tahsis, hareket, bağlayana, tahsis edene ve harekete geçirene muhtaçtır. Aynen kanunun, konun koyucuya muhtaç olması gibi. Onların maddenin hareketlerini ve intikallerini, bu hareketlerin ve intikallerin müessirinden müstağni olmak için mekanik hareketlere bağladıklarını görürsün. Ancak daha önceki izahlardan öğrenmiştin ki mekanik hareketler müessir faile ihtiyaç duymayan bir şekilde sunulursa o zaman -işin hakikati- diğer hareketlere nispetle muharrike daha muhtaç olur. Çünkü böyle bir durumda makineyi icat edene, üretene ve kendisini ilk hareket ettiren etkene muhtaçtır. Başka hareketler bir faile muhtaç ise bu (mekanik hareketler) üç faile muhtaçtır.

Sözün özü yorum kapıları mülhidlerin dillerine kapalıdır, aynen kalpleri önünde kapalı olan hidayet kapısı gibi. Sadece bir yorumları var o da "tesadüf" kelimesidir. Kâinatta olmuşu ve olanı izahtan acizliğin ifadesi: Bu kelime ve yorum dışında herhangi bir şey kullanmaları hakları da değildir, maslahatlarına da değildir. Ancak bu kelimenin dakik manaları ve derin sırlarla dolu -özellikle canlılar âlemi- âlemdeki nizam (düzen) karşısında saklayamadıkları kusurunu ve acizliğini her hissettiklerinde, buna binaen sahip olduğu dakiklik (ince tanzim) semasından düşürmeye ve güneşlerini âdi maddecilik çamuruyla sıvamaya, ihtimam göstermekle beraber o nizamı izah ve tevil etmeyi hedefledikleri tabirlere (yorumlara) ve kelimelere başvurduklarında, meramları (hedefleri) onlardan uzaklaşmaktadır. Binaenaleyh ibareler onların foyalarını ortaya dökmekte kelimeler aleyhlerine dönmektedir. Kant'ın "hayır ehli insan Allah'ın var olmasını canı gönülden ister" sözüne karşın o inkârcılar, varlığına karşı koyamayacakları derecede delalet eden bütün delillere rağmen Allah'ın var olmamasını temenni ederler. Onlara: Gökleri ve yeri bina eden kimdir? Geceyi ve gündüzü iki ayet kılan geceyi karanlık gündüzü de aydınlık yapan kimdir? Bu büyük kâinatın sahibi, üzerinde hükümran olan ve tasarruf eden, hükümranlığın ve tasarrufun ihtiva ettiği fiilleri yapan kimdir?" diye sorsan... Bütün bu sorulara da "gökleri ve yeri bina eden (yaratan) içindeki, insan, hayvan, bitki, kara, deniz, dağlar vb. varlıkları var eden ve kâinatta mevcut bütün muazzam fiilleri yapan tesadüftür" şeklinde cevap vermek zor gelince, "bunları tabiat yarattı, o fiilleri tabiat yaptı" derler. Bundan kasıtları ise ortada bir bina olmuş ve kendi kendine bina olmuş ve kendi kendine yapılmıştır. Kasıtları "fail mefulün kendisidir" değildir. Zira bundan bir şeyin kendine takaddümü (kendinden önce) gelmesi" lazım gelir.[213]

213 Nitekim Aristo "ilk muharrik delili"nde muayyen bir fiile nispetle bir şeyin aynı anda hem fail hem meful olması imkânsızdır, demiştir.

Gökleri bina eden göklerin kendisi, yeri bina eden yerin kendisi olsa o zaman kendi kendilerini bina etmek için var olmadan önce var olmuş gibi olurlar. Dolayısıyla onların, mevcut olmamasına rağmen failin varlığını anlatan "tabiat yaptı" ifadelerinin manası, faili, "failin yokluğu" demektir. Onlar Allah'ı ve kâinattaki fiillerini failin fiilini ar kabul ediyorlar. Ardından onların bu "yok"a Allah'u Teâlâ'nın ilim, irade, kudret gibi birçok sıfatlarını nispet ettiklerini görürsün. Nitekim Caro "Maddecilik ve İlim" kitabında buna dikkat çekmiştir. Diyor ki: Mösyö (Monseur) Florance, bu suretle bir sözcükten ibaret olan tabiat bir şahıs yapmaya kadar varılmakta olduğuna pek haklı olarak dikkat çekmiştir. İlk olarak mecaz ve istiare kabilinden konuşulduğu zannediliyordu. Ancak daha sonra yavaş yavaş bu mecaz ve istiare bir fikir ve mezhep hâline geldi. Bu sefer tabiata meyiller, iradeler, sezgiler, isnat edilir oldu. Tabiat seçer, tertip eder, terkip eder, çalışır bir hâl aldı. Maddeci fikir mensupları içinde tabiat gayet büyüdü, şanı yüceldi ve Allah'tan kapılan sıfatlarla zenginleşti.

Bu zamanın en dogmatik maddecisi olan Büchner bize organizmaların oluşumunda doğrudan tabiatın fiilinden bahseder. Bunu da Allah'u Teâlâ'nın yaratma ve tekvin planına aykırı görür. Mevcudatın (varlıkların) büyük laboratuvarının son sıralarına vakıf olan bu zat, "tabiat defaten (bir anda) yapılmış bir şeyin varlığını kabul etmez. Ancak doğan ve tekâmül eden şeyi kabul eder" sözünü söyler. Bir yerde de bize Mamut mağarasında kör hayranlarda bulunan göz paraziti hususunda "şeklin önceden mevcut olup plan ve maksada riayet etmeksizin kendisine bir yol oluşan saikinden" bahsedecektir. Ancak maddeye şeklini evvelden mevcut olan saikini veren bu tabiat şu hâlde maddeden başka bir şey olmalıdır. Zira onu idare ediyor, ona her ne kadar aklı vermese de daimi bir niyet veriyor. Malleschatt da Torino'daki derslerinin açılışında yaptığı konuşmada şöyle demiştir: "Beni tabiattan bir niyet bir maksat esirgeyecek kadar kör ve cüretli sanmayın."

"Tabiat mezhebinin büyük problem ve tereddütlerini açığa çıkaran bu mantıksız kelime oyunları, meşhur kimyager Chevreul, tarafından sert bir tarzda haber verilmiş ve ilan edilmiş ve gayet haklı olarak denilmiştir ki: "Dilden Allah'ı ve hikmet-i ilahiye kelimelerini çıkarmak isteyerek Allah tarafından yaratılmış âlem fikrini ifade için değil, lakin bu âlemi kuvvet-i halika (yaratıcı kuvvet), kuvvet-i harise (koruyucu kuvvet), basiret hatta bazen fazilet, kerem (şeref, cömertlik) gibi ilahi sıfatlarla muttasıf bir mevcut ile karıştırmak için "tabiat" demiş olan kimselerin sahte fikrini anlamıyoruz. Hâsılı biz, Allah'ın sıfatları ile muttasıf olup Allah olmayan (bir mevcudu anlamıyoruz).

Hayır, tabiat eşyanın kütlesi içinde yayılmış gizli bir kudret değildir. Bilakis bu, ya Allah'ın bizzat kendisidir yahut olmayan bir puttan, soyut bir mefhumdan bir sözden ibarettir. Bunu işte böyle anlamak icap eder. Bununla beraber maddi illetlerle çözümü kabil olmayan meseleleri çözmek için mekanik olan bu "Allah"ı (yani tabiatı) müşkül hâllerde tavassut ettirmeleri (araç olarak kullanmaları) çokça gerçekleşen bir şeydir. Eğer maddecilik ekolü deney usulleri fikrinde sadık (samimi) olmak isterse altında birçok müphem şeyler geçen ve birçok müsadere alet-matluba siper olan bu pek basit isimden vazgeçmesi icap eder."

Diyorum ki: Maddiyun Mezhebinin İzmihlali kitabında Fransız âlim Caro'dan nakledilen bu sözler, "tabiat" diye isimlendirilen ve güçleri yettiğince Allah'ın varlığını ve kâinattaki fiilleri ona nispet etmekten kaşınanların sözlerinde geçen şeyin var olmadığını kesin ifadeyle belirtmesi yönünden çok mühimdir. Yine âlemin nizamındaki gaye illetlerini, kastı, iradeyi inkâr edip sonra meyil, irade, sezi, seçim, tertip, terkip, çalışma, niyet gibi hususların hepsinin sahte lafız dışında varlığı bulunmayan "tabiat"a nispet edilerek varlıklarını ikrar etmekteki foyalarını ortaya çıkaran aşikâr çelişkiyi göstermesi açısından da çok önemlidir.

İnkârcıların akıllarının saçmalıklarına bak. Kâinatın yaratılmasının ve tanzim edilmesinin Allah'a ait olduğunu inkâr ettiler, sonra bunu tabiata nispet ettiler. Allah'ın varlığını görmedikleri için inkâr ediyorlarsa onlar tabiatı da görmüyorlar. Allah, iman edenlerin dayanmış olduğu delillerle olsa mevcuttur. Ancak tabiatın varlığına hiçbir delil yoktur. Görünen o ki onlar kâinatın Allah ile bağını inkâr ediyorlar. Tabiat, Allah'u Teâlâ'dan daha çok var olmayı ve âlemin yaratıcısı olmayı hak ettiğinden dolayı değil bilakis onlar âlemi gördükleri lakin nazım (düzen veren) ve müessir olan faslı görmedikleri için "ona (faile) ihtiyaç yoktur" dediler. Çünkü âlem ve içinde bulunan eserler, fiiller ve intizam varlık meselesi tartışmaya açık olmayan bir mevcuttur. Düzen veren failin varlığını kabul etsinler yahut reddetsinler. Ancak Allah'ın varlığını kabul etmezlerse âlem de âlemdeki nizam da madum (yok) olmaz. Gerçekten de Allah'ın yani âlemin bir saniinin (yaratıcısının) bulunmadığını söylediler. Âlem de yok olmadı. Ancak onlar Allah'ın varlığını kabul etmemenin gerçekten Allah'ın yok olması anlamına gelmeyeceğini düşünmediler. Ki ikincisine tatbik edileni ilkine tatbik edesin. Sanki bu delice adımla Allah'ın olmadığı ispat oldu. Yine onlar, fail olmadan fiilin, nazım olmadan nizamın mümkün olmayacağını da düşünmediler. Zihinlerini bu gibi fikirlerle yormadılar. Çünkü matmah-ı nazarları (dikkatlice, hırsla baktıkları nokta) istifade etmek için kâinatın kendisiydi, mükevvin değildi. Nitekim yolda para bulun ve helal haram sınırı tanımayan herkes o paranın sahibini aramaz. Bilakis sahibinin olmaması ihtimali hoşuna gider ve helal olsun ha-

ram olsun o malı alır.

Allah yerine tabiat demelerinin manası, onlara göre âlemin yaratıcıya ihtiyaç duymamasıdır. Tabiat yaratmaya evla ve daha kadir olduğu için değil. Onlar da biraz önce anlattığımız ve onların kavrayamadığı dakik meseleleri bilmeseler de tabiatın hakikati olmayan bir isimden ibaret olduğunu bilmiyor değiller. Yine fiilin failden müstağni olmasının imkânsızlığını bilmeseler de fiilin madum (yok) faile isnadının imkânsızlığını bilmiyor da değiller. Var olmasına rağmen Allah'ın varlığını inkâr etmeleri iman edenlerin Allah'a nispet ettikleri gökleri ve yeri yaratmayı inkâr, bu fiillerin ne olursa olsun herhangi bir kudretin eseri olmaktan büyük fiiller olduğu manasındaydı. Daha sonra bu fiilleri varlığı olmayana yani tabiata nispet ettiler. Şimdi onlar bu fiilleri bazı inançlara göre dahi olsa mevcut olan bir kudretin eseri olmaktan büyük gördüler, kalkıp madumun (olmayanın) madum (olmayan) kudretine mi nispet ettiler? "Bu fiillerin, Allah'u Teâlâ tarafından bir defada hâsıl olan yaratmak yoluyla sadır olması ile uzun zaman içinde tabiattan sadır olması arasında fark vardır" denilemez. Çünkü ben diyorum ki: Fiilin madumdan bir müddet dâhilinde sadır olması mevcuttan anında sadır olmasından daha uzaktır. Fiil ne kadar büyük, müddet ne kadar uzun olursa.

Bütün bunlardan anlaşıldı ki, kâinatı tabiata isnat etmelerinin manası, bunların bir faili yoktur ve gördükleri hâli üzere kendi kendine olmuştur.[214] Bir yaratıcısı yoktur. "Uzun zaman"dan da hafife alınmayacak bir yardımcısı da vardır. Âleme, görünen varlığı yeter ve onu görünmeyen bir mucidden müstağni kılar. Artık o mucid ister Allah ister tabiat olsun.

İnkârcıların gerçek anlayışının dakik tahlili budur. Bunu kabul etmeyi kâinatın varlığı duyularla idrak edilmeyen yaratıcısının ve nâzımının varlığını kabul etmekten daha kolay, daha çok çaba isteyen tetkikten uzak ve görünen vakıaya muvafık görüyorlar. Bu anlayış âlemi kendine isnat etmekle özetlenir. Bu tahlilimizin bizim muasır yazarlardan tabiat kelimesini kitaplarında rastgele kullananların anlayışı ile bir ilgisi yoktur. Batıda hâkim olan yazı üslubunu taklit dışında bu lafzın ifade ettiği manayı anlamaksızın kullanıyorlar. Bu da tabiatçıların ve onların içinden giden pozitif felsefe mensuplarının tedbirleriyle olmaktadır. Ancak âlemi kendine nispet nazariyesi, inkârcıların bunun varlığı meçhul olan yani Allah'a yahut yokluğu malum olan yani tabiata nispetten evla olduğunu iddia ettikleri bu nazariyenin onlar anlamasa da batıl olduğu bedihidir. Çünkü âlemdeki her şeyin herhangi bir mucid olma-

214 Eşyanın faili olmasını kendisine nispet ettikleri tabiatın manası eşyanın bizzat tabiatıdır. Sanki âlemdeki her mevcudun tabiatı, bir mucide ihtiyaç olmaksızın kendinden mevcut olmasını gerektirir. Buna yönelik itirazlar verilecektir.

dan kendi kendine var olması her şeyin Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) olmasını icap ettirir. Çünkü bulunmamasının mümkün olmasıyla beraber var olursa tenakuzu, ihtiva eden tercih bila muraccih lazım gelir. Yok, eğer var olur ve yok olması mümkün olmazsa varlığının vacip olması gerekir. Bu ise esas aldıkları tesadüf anlayışıyla tamamen aykırılık teşkil eder.

Vacibul-vücud olan bir mevcudun varlığını kabul etmeyen inkârcıların farkında olmadan her şeyin varlığının vacip olduğunu söylemeleri gerçekten çok gariptir. Onların her hatalarının başı, akıllarını derin batılları görmeyen duyuların sınırında kullanmalarıdır. Benim zaman zaman zihnimi meşgul ederdi. Kur'an-ı Hâkim'de müşriklere karşı, son asırlarda dine karşı müşriklerden daha çok tehlike hâline gelen başka kâfirlere karşı yapmadığı kadar mücadele ettiğini ve onları sert şekilde tenkit ettiğini görüyordum. Dikkatli inceleme neticesinde bir de baktım ki onlar -yani inkârcılar- Allah'a en çok şirk koşanlarmış. Çünkü âlemdeki her şeyin mucid olmadan kendi kendine var olduğunu söylemekle âlemdeki her şeyi Vacibul-vücud saymış ve Allah'a mevcutlar sayısınca ortaklar koşmuş olmaktadırlar. Başka bir açıdan farklı ilmi, ameli, açık-gizli derecelerine göre toplumdaki fesadın, ahlâki çöküntünün ve ümmetlerin yok olmasının sebebiydi. Hâlbuki insanı, insan olmanın en yüce mertebesine çıkaran kâmil hürriyet, bütün hâllerinde Allah'tan başkasına ibadet etmemektedir.

Ben Allahu Teâlâ'nın, **"Ey iman eden kullarım! Muhakkak arzım geniştir. Yalnız bana ibadet edin!"**[215] buyruğunda insanın ancak yalnız Allah'a kul olmakla tam manasıyla hür, aziz'ün-nefs, zaaf göstermesine sebep olacak birçok açıdan maruz kalacağı zillet ve aşağılıktan azade olabilir. O açılar da Allahu Teâlâ'nın şu buyruğunda tafsil edilmiştir: **"De ki: Şayet babalarınız, oğullarınız (evlatlarınız), kardeşleriniz, eşleriniz, aşiretleriniz, elde ettiğiniz mallar, kesada maruz kalmasından korktuğunuz ticaret, sevip beğendiğiniz evler, Allah'tan, resulünden ve Allah yolunda cihattan daha seviyorsanız Allah'ın emri gelinceye kadar bekleyin."**[216] Her iki ayet de özellikle ilki, imanda günümüzde en şerefli ve en faziletli bağ olarak görülen vatan bağından doğacak zayıflığa, boyun eğmeye hususi bir işaret ihtiva eder.

Konumuna dönelim: Açık bir şekilde ortaya çıktı ki kâinatın yaratıcısı (inşa edeni, yapanı) ve nazımı (düzen vereni) ne tabiat ne de kâinatın kendisidir. Kâinatta Allah'ın varlığına dair bariz şekilde görülen gaye illetleri delilinde mülhidlerin inkâ-

215 Ankebut 56.

216 Tevbe 24.

rındaki inatlarına rağmen uykularını kaçırmış, kalplerini endişeyle doldurmuştur. Dillerini de hak namına hiçbir şey ifade etmeyen tabiat gibi boş isimlere sürüklenmiştir. Yahut delaletlerinde onlarla çelişiyor, onların kabul etmediği tabii sevk, tabii meyil, tabii seçilim ve tabii kanunlar gibi şeyleri kabul ediyor. İnkârcılar ne kadar debelenseler, dalaletlerinde tereddüt etseler, akıllarının düşünme kapılarını kapatsalar, başkalarının akıllarını kapılarını kapatamayacaklardır. Çünkü insanın akıl sahibi bir kudretin[217] bu kâinatın varlığı ile beraber varlığını düşünürken "bu varlıklarda tedbir ve tanzimin alameti var mıdır, içinden tekvin edenin niyetlerinin ortaya çıktığı bir plan üzere mi tekvin edilmiştir?" diye sorgulaması pekâlâ makul ve ilme tam manasıyla muvafıktır (uygundur). İşte düşünen bu alametlerin varlığına kesin olarak hükmedince -nitekim varlığında herhangi bir şüphe yoktur- bunlarla beraber akile (akıllı) illetinin varlığına kesin olarak hükmeder.

Bu mütalaa ile inkârcılar kâinattaki gaye illetlerini inkârda ısrar etmişlerdir. Allah'u Teâlâ "tabiat kanunları" tabiriyle onları ne kadar konuştursa da onlar kanunlardaki kastı inkâr etmişlerdir. Kanun da kanun koymayı nizamda tanzim etmeyi inkâr etmiş gibi oluyorlar. Kanun koyma olmaksızın kanun, tanzim olmaksızın nizam olduğunu söylüyorlar. Kendi kendiyle çelişen bu uzak tevile bahane olarak kâinat cüzlerinden talil edilmeyen cüzleri kullandılar. Az da olsa bu cüzleri çok da olsa talil edilen tağlip ettiler. Binaenaleyh hepsinde ta'lili inkâr ettiler. Dediler ki: Âlemde hâkim intizam suretinde görünen şey, maksud olmayan tabiat kanunları neticesinde olmuştur. Bu kanunlar da muayyen gayelere yöneltiyormuş gibi işlediği de görülür,

217 Aziz okurun şuna dikkatini çekmek isterim: Biz müslümanlar Allahu Teâlâ'yı izzet ve kibriyasına yakışmayacak herhangi bir isim veya sıfatla anmayız. O isim yahut sıfatın manası ne kadar güzel olursa olsun. İslâm âlimlere buna örnek olarak "arif" ismini zikretmişlerdir. Çünkü "marifet" öncesinde gaflet bulunan bir ilme delalet eder. "Fakih" ismini de... Çünkü fıkıh, mütekellimin kelamından ne kast ettiğini anlamaktır. Bu da öncesinde cehaletin olduğunu gösterir. Biri de "Âkil" ismidir. Çünkü "akıl" yakışmayacak şeyleri yapmaktan alıkoyan bir ilimdir. Hacr (engelleme, kulamla) manasındaki "akl"dan türetilmiştir. "Fatin" de öyledir. Çünkü fetanet dinleyene arz edilmesi istenen şeyi hızlıca idrak etmektir. Dolayısıyla öncesinde cehalet vardır, demektir. Tabip de böyledir. Çünkü tıp deneylerden öğrenilmiş bir ilimdir.

Bundan Batılı muvahhid âlimlerin Allah'ı tabir etmiş oldukları "illet (illet-i ula, ilk illet)" ile de isimlendirmenin caiz olmaması icap eder. Çünkü illet çoğu zaman herhangi bir iradesi olmadan tesir eden şey için kullanılır. Ancak ben bu kitapta bazı tabirlerde onlara uymaktan çok da kaçınmadım. Çünkü kitabın telif gayesi ilk olarak Allah'ın varlığını inkâr edenlerle münazaradır. O yüzden ilk olarak -hangi isimle olursa olsun- varlığını ispat edelim. Okur bu konuda beni mazur görsün. Allah'u Teâlâ da ihtiyaç esnasında kaçırdıklarımızı bağışlasın! Allah'ın isimlerini belirlemek, arınık olarak ortaya çıkarmak hatta şâri'in izin verdikleri ile sınırlı tutmak meselesine gelince bunun kendine mahsus bir makamı vardır, kitabın konusu bittikten sonra gelecektir.

Şuna da dikkat çekeyim. Batılı âlimlerden belgeler, şahitler naklederken bakış açım sadece istidlal noktasıyla ilgili olmaktadır. Sözlerin tamamını kabul etmiş olmam, asla ondan başka din aramadığım ve onunla Allah'ın huzuruna çıkacağım anlayışım olan İslâm anlayışına muvafık olması gerekmez.

akli ve manevî bütün kanunlara aykırı olan mekanik üslubu ile işlediği de görülür. Tabiatın garizi (güdüsel) insiyakı (sürülümü) kördür, harici ve tesadüfü hâllere tabidir. O derece ki neticelerini doğurduğunda akıllı iradeye nispetle hüküm verilecek olursa abes sayılması evla görülür. Bazen bu tabiatta hiçbir faydası olmayan hatta zararı olabilen verimlilik görülür. Buna rağmen karşısına çıkan en küçük bir maniyi geri çevirmekten mağlup etmekten aciz kalır. Çoğu zaman mantıki olarak ulaşması gereken şeyin aksine ulaşır. Hadiseler tarafından muameleleri karıştırılınca sayısız komik hatalar yanlışlar yapar, gerçekten bir olan Allah mevcut olsaydı bu hâlleri görebilir miydik?

Epikür'den Büchner'e bu "nağme" hiç değişmedi. El'deki örneklere anlaşılmayan ve gaye illetlerinin cari olmadığı başka örnekler eklendi. Ki bununla iman edenlerin Allah'ın varlığına gaye illetleri deliliyle istidlallerini bozsunlar. Ancak inkârcıların inat ve kibirdeki halleri enteresandır. Çünkü onlar kâinatta gaye illetleri nizamı üzere cereyan edenleri gördükleri zaman -ki bunlarda sayılamayacak kadar çoktur- derler ki: Bu tabiatın nizamıdır, bununla beraber Allah'ın varlığını ikrar etmeye ihtiyaç yoktur. Çünkü Allah var olsaydı bize varlığını, tabiatın nizam ve kanunlarına muhalefetle kavratırdı. Nizama muhalif bir şey gördükleri zaman ise onu tabiatın yanlışına isnat eder ve şöyle derler: Allah mevcut olsaydı bu âlem de onun sanatının eseri olsaydı gaye illeti ile illetlendirilemeyen ve maksadının ne olduğu anlaşılmayan bu hadiseleri görmezdik. Nizamın varlığından ve yokluğundan birlikte Allah'ın yokluğunu istinbat ettiler. Hâlbuki mantık şuna hükmeder: Bir şey varlığı ile başka bir şeye delalet ederse, yokluğu ile ona delalet etmez. Yokluğu ile delalet ederse de varlığı ile delalet etmez. Yoksa tezatları cemetme türlerinden biri olur.

Akıllıya yaraşan âlemde sanatın muhkemliğine, titizliğine delalet eden bir şey gördüğünde bunu her şeyi bilen, her şeyi hikmet üzere ve her şeye kadir olanın fiiline yormaktır. Kâinatın büyük kısmında müşahede edilen budur. İhtiva ettiği şeyler neredeyse sonsuz olan âlemin cüzleri, sanki birbirlerinden gaflette değilmiş gibi terkip edilmişlerdir. Âlemde akılların olanı bir tarafa kendisini dâhi tasavvurdan aciz kaldığı genişliğini kuşatan idare birliği dışında hiçbir şey bulunmasaydı bir olan Allah'ın varlığını ispat etmeye yeterli olurdu. Deniz mürekkep olsaydı tafsilatının ihtiva ettiğini tescilde yeterli olmayacağı "âlem birbirleriyle bağı olmayan bir malikin mülkünde, hükümranın hükümranlığı altında toplanmayan -varlıktaki iştirakine rağmen- parçalar topluluğundan mı ibarettir? Eğer durum böyle olsaydı, dünyamız küçük cisimlerinden sadece bir tanesi olan bu gök kubbe başımıza yıkılırdı. Bu genel anarşi ve başıboşluğun neticesi Allah'tan başka ilâhların varlığından daha şiddetli daha bozuk olurdu. Öyleyse bütün bunları varlıkta bir araya getiren kimdir? Bü-

tün bunları belli bir vadeye kadar kalmakta bir araya getiren kimdir? Sonra her bir mevcudu diğerinden ayırt eden, mevcudatı maddenin geniş alanında mağmur (örtülmüş) olmak yerine birbirinden farklı aynlar (obje, nesne) kılan kimdir? Yine bu cüzlerden her bir cüzün yerini ve külle (bütüne) göre konumunu belirleyen kimdir? Bu toplama, bu ayırma ve tayinin birbirinden gafil olan eşyanın (şeylerin) tabiatı ile olması mümkün değildir. Dolayısıyla meşietine (iradesine) göre onları toplayan, ayıran ve tahsis eden bir zata muhtaçtır. Yoksa muayyen her mevcut eğer bu kendi nefsinin gereği oluyorsa diğer varlıklar içinde tayin edilme ve ayırt edilme keyfiyetini biliyor mu? Sonra biz yeryüzünün sakinlerinden biri -söylediklerine göre hayat olması takdiriyle Mars'ta onlarla demiyorum- uzaklığından ışığı henüz bizlere ulaşmamış olan erzak gezegenler ile bir bağımsız olduğunu biliyor mu? Zira bizi ve o gezegenleri tek bir melikin mülkü ve hükümranlığı altında toplanıyoruz. **"Göklerde ve yerde hiçbir kimse yoktur ki o, Rahman'a kul olarak gelecek olmasın! Yemin olsun ki, Allah hepsini kuşatmış ve hepsinin sayılarını, işlerini bilmiştir."**[218] Bu bağ, ilmi tabiri ile yıldızlar ve gezegenler manzumesi arasındaki genel çekim ile isimlendirilir. Bununla beraber ilim bu cazibenin (çekimin) hakikatinin ne olduğunu bilmemektedir. Bize göre ise ayeti kerimenin işaret ettiği gibi hakikati, Allah'a kulluktaki birlikteliktir.

İnsanlığın maddeci âlimleri cisimleri oluşturan ve çok küçük olduğu için bölünmeyi, parçalanmayı kabul etmeyen tekil cüzleri birbirine bağlayan ve birbirinden ayıran şeyin ne olduğunu keşfedememiştir. Zira bunlardan her birinin belirli orandaki uzaklık ve yakınlıkta birbirinin etrafında dönüş hareket eden milyonlarca elektrondan oluştuğu keşfedilmiştir. İşte bu elektronlardan güneş sistemi gibi bir sistemle tekil cüzler oluşur. Cisimler de bu sistemlerden çok olduğu için neredeyse sonsuz sayılacak sayının bir araya gelmesi ile oluşur. Bunlar da şu veya bu cismi oluşturmak için bir araya gelmiş sistemler arasında belirli bir uzaklık-yakınlık oranına sahiptirler. Bu yerküremizde hatta yakın yahut uzak gezgenler de böyledir. En doğru ifade: Şayet insan, sıradan bir cismin cüzlerini ve cüzlerinin cüzlerini araştırmaya kalkıştığında ve kâinatın en küçük parçalarının ve bunların sisteminin derinliğinde boğulduğunda; sonra buradan en büyük cüzlerini (cisimlerini) araştırmaya yöneldiğinde, gece yahut gündüz başınız göğe doğru kaldırsa bir de astronomi ilmine dair derli toplu malumatı da varsa, kâinatın bir yönden en küçük parçadaki azametini bir yönden de en büyük parçadaki azametini tekin edenin de büyüklüğünü takdiri tam ifade edebilmesi için dehşet ve hayret içinde aklının başından uçması, dilinin tutulması icap eder. Yoksa delirip hezeyan etmesi değildir. Aynen gaye illetlerini ve

218 Meryem 93-94.

evrendeki sistemleri inkâr edenlerin yahut sistemleri ikrar ettikleri hâlde bu sistemler tesadüfen olmuştur diyerek tanzimi (sistem koymayı) ve nazımı (sistemin koyucusu) inkâr eden mülhidlerin yaptığı gibi...

Camille Flammarian *"Tabiatta Allah"* kitabında şöyle der: Kâinatın mecmu (toplam) heyeti üzerine şafağın nuru gibi yayılmış olan hikmet ve özellikle daimi surette tekâmül kanununa kabiliyeti vasıtasıyla idare olunmakta olan umumi planın birliği, bundan sonra bize mutlak ilahi kudreti, tabiatın görünmeyen bir rüknü, tanzim ve tensik (ahenkleştiren) edici kanunu olanak sunar (tanıtır). Özetle tabii kuvvetin menşei olup bu kuvvetleri kendisinin hususi tezahüründen ibaret bulunan temel bir kuvvet olarak arz eder. Binaenaleyh Allah'u Teâlâ, eşyanın tabiatında (hakikatinde) ulaşılması (dokunulması) mümkün olmayan mevcut ve en geniş güneş sistemleri gibi en küçük mevcudatı dahi muhafaza, tanzim, tensik (ahenk veren) eden batıni bir müfekkire (Pensee immanente)[219] nazarıyla bakılabilir. O da (Allah) âlemin haricinde de değildir, eşyanın tabii nizamına karışmış bir şahıs da değildir.

O, tarif edilemez batıni müfekkire olup âlemi idare eden kanunlar onun bir faaliyet şeklidir. Bu müfekkireyi ve onun faaliyet (etkin olma, fail hâl) tarzını, şeklini izaha çalışmak, onun sıfatını münakaşa iddiasında bulunmak yahut hususiyetlerini irdelemek, bilmek hırsını tatmin ümidiyle sonsuz girdabına dalmak yalnız delicesine bir adım değil hatta gülünç bir teşebbüstür. Böyle bir tecrübe (deney) onu uhdesine olanın mütenahi (sonu olan) ile namütenahi (sonsuz) arasındaki temel farkı anlamamış olduğunu gösterir. Bu ikisi arasında öyle bir mesafe vardır ki bunun üzerine hiçbir köprü inşa edilemez. Allah'u Teâlâ mahiyeti icabınca akıllarımızla bilinmez, anlaşılmaz bir şeydir."

Filozof sözlerinin sonunda sarahaten "Allah'ın şahsı tabii eşyanın nizamına karışmamıştır." şeklinde ifade ettiği üzere vücudilik (Panteizm) akımından sayılmayı kabul etmediğine dikkat çekmiştir. Ancak Maddiyun Mezhebinin İzmihlali kitabının müellifi büyük Üstad, Vahdet-i vücudu kabul eden tasavvuf mezhebine meyilli olduğu için filozof Camille Flammarion'un sözlerini bu akımı teyide yorumlamıştır.

Tekrar konumuza dönelim: Evet akıl sahibine yaraşan âlemde tedbire, sağlam titiz binaya delalet eden bir şey gördüğünde bunu Alîm ve Hakîm olanın fiiline nispet etmektir. Ki kahiri ekseriyet bu şekildedir. Bunun dışında bir şey gördüğü zaman da ona yaraşan gaye illetinin yokluğuna ve hatanın bulunduğuna delil almamaktır. Çünkü illetini ve hikmetini anlamadığımız şey beşerin kasır aklına karşı bir

219 Müfekkire: Düşünme gücü düşünen, planlayan manalarına gelir. Buradaki kasıt, her şeyin içinde olan, her şeye müdahil görünmez kuvvet, kudret manasındadır.

delildir, ilahi ilim yahut Allah'ın varlığına karşı delil değildir. Şayet illet ve hikmetin olmadığına hakîm ve alîm olan failin inkârına delil alınırsa delil, beşer aklına karşı kat kat katlanır. Beşer aklı her şeyi bildi mi ki bazı şeylerin illeti onun ilmi dışında kalmasın da meseleyi kendi bilgisizliğine vermek yerine illetin ve hikmetin yokluğuna yorumlasın? Eğer insan Allah'ın varlığını, şayet kendisi ilâh olsaydı kâinatta yapacaklarını şu şekilde yapması her şeyi de Hevasına göre tertip etmesi şartıyla kabul ediyorsa o, beşer üstü bir ilâh olmaz. Kudretiyle üstünde olsa ilim ve hikmeti ile olmaz.

Şu da var ki gayenin birçok şeyde görülüyor olması maksadı ispatta kâfidir. Çünkü âlemin nizamını tedbir eden Allah'ın varlığına delalet etmektedir. İçindeki illet ve hikmet görünmeyen kısma gelince olsa olsa ispat şahitleri karşısındaki nefy şahidi gibidir. Yani sözü, şahitliği dinlenilmez. Çünkü ispat eden şahitler karşısında nefy eden şahidin bilmemesi dışında bir manası yoktur.

Gaye illeti ile illetlendirilemeyen hadiselerle itiraza, "vakıa Allah, dilediğini yapar" şeklinde cevap verilebilir. Nitekim inkârcılar âlemin, tabiat kanunlarına uyan ilâhtan müstağni olduğunu iddia ediyorlardı. İşte buyurun dilediğinde muhalefet etmektedir.

Leibniz diyor ki: "Bu ilahi eserlere gülünç bir murakıp (sansür) uygulamaktır. Bu Kral Alfons'un Batlamiyos'un astronomisini tenkit ederken bütün âlemin astronomisini tenkit ediyorum (bozuyorum) sanması gibidir. Siz âlemi daha üç günden beri tanıyorsunuz. Daha burnunuzun ilerisini görmezken onu görmek için çok bekleyin." Metalib ve Mezahib.

Gaye illetlerini inkâr edenlerin saçmalıklarından biri, âlemde görülen nizam (sistem), geçmiş bir kasıt herhangi bir gaye illeti bulunmaksızın terettüp etmiş tabiat kanunlarının neticesidir. Hem illet hem netice sonra olduğu için. Sonra gelen de önce gelene illet olmaz... Bir hadise başka bir hadiseden sonra geliyorsa tekrar eden deney (tecrübe) ikincisinin birincisinin akabinde gerçekleştiğini ortaya koyduysa işte orada ilki, ikincisinin illeti sayılır. Ancak sizin gaye illeti dediğiniz şey gelecekte vukuu bulacak bir hadisedir. Bir şeyin illetini gelecekte aramak akıl ve ilmin sistemine terstir.

Bu itiraz, ya illet türlerini bilmemeye dayalı bir cehalettir ya da onların âlemde kasten yerleştirilmiş nizamı inkâr amaçlarına dönen bir tecahüldür (bilmezden gelmektir). Hâlbuki onların mahsus bir amaca dayanan inkârları -yine- gaye illetini inkâr örneklerinden başka bir örnek değildir. Gaye illeti vesileleriyle tahsil edilen

bütün maksatlarda bulunur. Gaye illetini kökten inkâr konusunda tafsilatlı açıklama ileride gelecektir. Âlemde gaye illetlerinin varlığını kabul edenler neticeyi başlangıç noktası alır, oradan illete doğru çıkarlar. Buna bağlı olarak önceki bir hadiseden; annenin memelerinin emzirmeye hazır olması ve sütle dolması gibi, müstakbel bir hadiseye; o da bebeğin gıdaya, beslenmeye ihtiyacı gibi istidlal ederler. Örnek olarak bir taraftan kadın ve erkekteki tenasül organları arasındaki farklılığı gözlemlerken bir taraftan iki cins arasında bulunan şiddetli sevgisi ve meyli görürler. Anne-babanın yaratılışında bulunan çocuklarına -özellikle de annelerin- gösterdikleri sevgi ve şefkati... Yine biraz önce dediğimiz gibi hamilelerin doğum yaklaşınca memelerinde sütün toplanmaya başlanmasını görürler. Bunların hepsi hiçbir maksadı olmayan tesadüflerden midir? Yoksa ulaşılmak istenen bir gayenin -ki o da insan türünün bekasıdır- vesileleri ve mukaddimeleri midir? Görmezden gelen ve gözün görmek için yaratılmış bir organ olduğunu kabul etmeyen kimselerden başkasına gizli olmayacak şekilde aşikâr olan, ikinci şıktır. Çünkü bu neticenin olması, yani insan türünün bekası tabii birçok illetin bu gayeyi tahsile çalışmak için bir araya gelmesine bağlıdır. Bu illetlerin bir sevk eden olmadıkça herhangi bir noktaya yönelmiş olması tasavvur edilemez. Dolayısıyla o illetlere vasıta o neticeyi de maksat olarak değerlendirmek zorunludur.

Meydana gelmesi ince hesaplara bağlı olan bir netice gördüğümüz zaman da bundan bir muhasibin (muhasebecinin) varlığını çıkartırız. Örneğin kuşların tüyleri yün olsaydı azı, derileri ince olduğu için onları ısıtmaya mani olurdu. Bedenlerini ağırlaştırmadan ve uçmalarını zorlaştırmadan seyir vazifeli, çözüm sunulması gereken bir meseledir. Bundan dolayı kanatları açıldığında yayılmaya uygun uzun tüyler giydirildi. Ayrıca yağmur yağdığında birbirine yapışmasın ve açıp kapatmak (çırpmak) zorlaşmasın. Bunlara tüylerin yüzeyini sıvayan ve suyun içeriye nüfuzunu engelleyen yağımsı bir madde itiraz eden bir organ eklendi.

Bil ki, inkârcılar, âlemin nizamını, bu nizam koyan Allah'ın varlığını zorunlu kılmayacak bir vecih üzere tefsir ve tevil hususunda büyük bir sıkıntı içindeler.

İlk olarak nizamın (sistemin) varlığını inkâr etmeye çalışıyorlar. Bu konuda varlıklarda görülen ve gaye illetine vakıf olunmayan bazı şeylere sarılıyorlar. Buna örnek olarak erkeklerin memelerini, kadın ve erkeklerde bulunan apandisiti söylüyorlar. Sonra bunları, her şeyde ta'lili inkâra köprü olarak kullanıyorlar. Diyorlar ki: Eşyayı bulunduğu konuma koymanın makul bir maksadı bulunsaydı bu, bütün eşyalarda geçerli olur ve kâinatta illeti akledilmeyen bir şey bulunmazdı. Her ne kadar illeti bulunanlara oranla bunlar az olsa da. Onlar çoğu aza hatta en aza kıyaslıyorlar.

Azı esas ve ölçü alıp "çok"u ona yorumluyor çokta bulunan maksatları gaye illeti olarak kabul etmiyorlar. Hâlbuki makul olan işin aksidir. İlleti zahir olan -özellikle de çok olan buysa- talil edilmesi (illetine bağlanması) sonra buna muhalif olan yüzde bir hatta binde bir oranında az olan hakkında illeti ve hikmeti gizlidir, denilmesidir. Belki de bu gizliliğin, kapalılığın zail olacağı vakit de gelir. Daha önce illeti zahir olmayan bölümü esas almalarının başka bir cevabı da geçmişti.

İkincisi: Onlar nizamın (sistemin) herhangi bir tedbir ve müdebbir olmaksızın rastgele olduğunu iddia ediyorlar. Allah'ın varlığına gaye illetleri delili ile istidlal kanununa başlarken ele almıştık: "Âlemin muazzam binasında bir sorumluluğun ve ilmi iradenin varlığına delil var mıdır?" diye. Maddeci, Tabiatçı ve Pozitivist inkârcıların kâinatın tekvininde (yaratılışı, yapılması) gaye illetlerini inkâr etmekten maksatları, bu ilmi iradeyi inkâr etmektir. Ya nizamı (sistemi) kökünden inkâr etmek yahut nizamda kastın bulunduğunu inkâr ve maksatlı değil tesadüfi olduğunu iddia etmek suretiyle. Yani nizam (sistem) suretinde görünüp kasıttan hâli olduğu için nizamsız olmaz. İstersen, tanzim olmaksızın bir nizamdır, de istersen tabiatın tanzimi ile bir nizamdır, de. Nizamı, tanzimi ve nazımı ikrardaki bu tedricilik -hem de hepsini inkâr ettikten sonra basiret sahiplerine inkârcıların hakkın gücü karşısındaki duruşlarında ne derece sarsıldıklarını ve son adım hariç adım adım geriye çekildiklerini göstermektedir. Çünkü tabiat diye bir "nazım"ın varlığını ikrar etmek; bununla "nazım"ı inkâr etmek arasında bir fark yoktur. Çünkü tabiat adında bir mevcut yoktur. Dolayısıyla tanzimi tabiata nispet etmenin manası, ortada bir nazım olmadığıdır. Bunu daha önce öğrenmiştin. Nizam ve tanzimi ikrar ettikten sonra "nazım"ı da ikrar etmek zorunda kalınca bunu lâfzen ikrar ettiler ancak manada inkârında ısrar ettiler. Öyleyse mesele nazım olmaksızın tanzim merhalesinde durmaktadır. Peki, nazım olmadan tanzimin olması mümkün müdür?

Bunun mümkün olmadığının ilk delili, bizzat onların "tabiat" adında bir "nazım" uydurmaya ihtiyaç duymalarıdır: Ki önceki izahlarda varlığı olmayan bir şey olduğu beyan edilmişti. Bundan dolayı âlemde gözlemlenen nizam, faili olmayan fiil şeklinde kaldı, yani olması mümkün değil.

Büchner kitabının 7. bölümünde, bu olması mümkün olmayanı oldurmaya, bu muhali mümküne yaklaştırmaya çok çaba sarf etmiştir. Sözlerini dikkatli incelesen "nazım" inkâra ilaveten tanzim ve nizamın hepsini inkâra döndüğünü görürsün. İş, tamamen inkârda nihayet bulmaktadır. Buradan da onların tabiatın tanzim, ifadelerinin hurafe içinde hurafe içinde hurafe olduğu ortaya çıkmaktadır. Doğrusu nizam tanzimsiz, tanzim de nâzımsız olmaz. Öyleyse onların farklı, çelişkili ve sabit olma-

yan sözlerinden elle tutulacak tek şey: Ortada nizamın sureti vardır, hakikati de kanunun hakikati de yoktur. Çünkü her ikisinin temeli tesadüf üzerine bina edilmiştir. Tabiat ilminin varlığına şahitlik etmemesine dayanarak Allah'ın varlığını inkâr eden Büchner'in Allah'ın kudreti ve delillerinin ağırlığı altında nasıl kanunlarını inkâr etmek suretiyle ilmi inkâr etmek zorunda kalıyor? Eğer tabiatın, tabiat ilminin dayandığı kanunları yoksa göz tesadüfen görüyor, ateş tesadüfen yakıyor, yukarı atılan taş tesadüfen dönüş yere düşüyorsa, bunların hepsi muayyen neticelerin muayyen vasıtalara tertibini temin eden kanunların varlığından kaynaklanmıyorsa o zaman ne gözün görmesine, ne ateşin yakmasına, ne atılan taşın geri gelmesine güvenilir. En fazla tesadüfen gerçekleşen işler kadar emin olunur. İş gerçekten böyle ise gerçek kanunları olmayan bilakis tesadüf üzerine dayalı şekli kanunları bulunan o ilmin ne kıymeti vardır. Ki bu şekli kanunlar her zaman o kanunların çökmesinin muhtemel olduğunu ifade eder. Böyle bir ilmin şahit olup olmamasının ne kıymeti vardır? Büchner'in kendisini dinleyelim, ne diyor?

"Canlı türlerinin çokluğu bulunduğu hâl üzere makul surette izlenen bir planın icrası gibi değil, bilakis bir tarihi neticenin yani peş peşe bir yolla tesir etmiş olan birçok sebebinin daimi surette tadilata uğrayan bir neticesi gibi görünür. Ki bunda her hadise her intizamsızlık bir sebebin etkisini gösterir.

Âlemde bir plan yoktur. Bu sadece görünüşten ibarettir. Kuvvetler, zorunlu olarak ve körüne işlerler. Mevcudat da bunların müşterek fiilleri neticesinde meydana gelir. Tabiatın tertip edilmiş bir plan gereğince işlemekte olduğuna inanmak hatadır. Tertip bir netice olup tabiatın bir fikri değildir. Bilakis tabiatın kendisidir. Bununla beraber âlemin kuvvetleri yeryüzü üzerinde organizmanın heyetini tadil için her zaman aynı suretle tesir ettiği hâlde bunların işleri tam ve büsbütün tedrici bir tertip teşkil etmenin lazım geleceğini akıl, kâmil bir bedahete idrak eder."

"Bugün âlemde gördüğümüz mükemmellik hâli milyonlarca sene içinde olan uzun ve güç kemalin neticesidir. Bu kemalin meydana geliş sureti onun önceden tekrar edilmiş her türlü fikir tayin edilmiş her türlü tertibin haricinde meydana geldiğinde şüpheye mecal yoktur.[220] Aksine şekillerin husulü için tabiat tarafından izhar edilen faaliyette bir plan bulunmadığını bize her şey göstermektedir. Yalnız bu faaliyet genel olarak cihetler ve hâllerde gerek hariçte gerek dâhilde tedrici, daimi ve uzun zaman alan bir surette kendi kendini tadil ederek, eşit ve ara vermeksizin ger-

220 Bu kemalin meydana geliş sureti ile öncesinde takrir edilmiş her türlü fikir tayin edilmiş her türle tertibin haricindeki oluşumu arasında zikrettiği münasebet, mantıki kesin bir telazüm veya fiili doğru bir deney üzerine kurulmamıştır. Allahu Teâlâ da buyuruyor ki: **"Onları göklerin ve yerin yaratılışına da kendi yaratılışlarına da şahit tutmadım."** *(Kehf, 51)*

çekleştiğinden; bunun neticesi olarak bir intizam ve planın mevcut görünmesi zaruridir. Başka bir tabirle, tamamen tedrici olan silsileler gittikçe mükemmel şekiller alması lazım gelirdi. Eğer bu şekiller tabiatta hariçten veya Allah tarafından gerekli sayılmış ve hiç değilse evvelce elde edilmiş fikirlerden ve sabit ilkelerden sadır olmuş olsaydı âlemin, muhtelif güneş ve yıldız manzumelerinin, yerküremizin organik ve inorganik yapıların şekilleri peş peşe gelen ve bu kadar çeşitleri olan tadilatın hangi sebeple geçmiş olduğu gerçek manada anlaşılmazdı. Şekillerin içinde, birbirinin büsbütün aynısı iki tür görülmeyecek derecede çok ve sonsuz olan bu çeşitliliğin maddenin maddeye karşı mücadelesinin gerçek olduğuna aşikâr bir delildir."

Biz de diyoruz ki: Büchner'in iddiasının özeti, âlemde maksud, tesis edilmiş bir nizam (sistem) yoktur. Ne genel ne özel. Bilakis intizamsızlığı nizam olarak gösteren ve o görüntü ile ortaya koyan tabiatlarıyla baş başa bırakılan eşyanın değişkenlikleridir. Birbiriyle çarpışmış ve birbirini tadil etmiştir. Bunun neticesinde milyonlarca yıl süren gayet yavaş ve tedrici şekilde herhangi bir zat tarafından maksut olamayan bu zahiri (görünen) nizam ve tevafuki tekâmül meydana geldi. Eğer bunda inananların dediği gibi kudreti sonsuz olan ilâhın kastı ve iradesi olsaydı bu tekâmül bu kadar uzun süre beklemezdi, sürmezdi. Şöyle de diyebilirsin: Âlemde gaye illeti prensibini benimseyen ilahiyatçıların gördüğü gibi bir nizam ve kemal vardır. Ancak bunlar herhangi bir nazımın kastına, kemale erdirenin iradesine dayanmaksızın uzunluğunun sınırı olmayan zamanın geçmesi ile tedrici olarak ve kendi kendilerine meydana gelmişlerdir. Bundan dolayı ancak kasıt ve iradenin olduğu yerde bulunabilen gaye illeti diye ifade edilecek herhangi bir şey yoktur. Büchner ve onun yolunda gidenlerin nizam (sistem) ve nâzım yoktur, nizam olmayan şeyin kendi kendine meydana gelmesi konusunda dayandıkları şeylerin özeti, üç noktadır:

Birincisi: Çok çok olan eşyanın şekilleri içindeki çok çeşitlilik bu husus nizamın var olmadığını gösterir. Çünkü nizam (sistem) kurallı olmayı gerektirir. Türlerin ifrat derecesindeki çokluğu düzen değil dağınıklıktan kaynaklanmıştır.

İkincisi: Eşyadaki rastgele olan değişiklikler zamanın geçmesiyle birbirini tadil eder. Bundan kendi kendine hâsıl olur. Ancak biz buna ulaştıran bir nizam olduğunu zannederiz.

Üçüncüsü: Tekâmülün hâsıl olduğu zamanın aşırı şekildeki uzunluğu. Bu da tekâmülün kendi kendine ve yaratıcı ilâhın varlığına muhtaç bırakmayacak zorlukta olduğunu teyit eder.

Birincisine cevabımız: Onların tesadüfe delil olarak söyledikleri şekillerin türlerindeki çokluğu biz yaratıcı iradenin icazına delil getiririz. Hangimiz görüşünde isabet etmiştir? Biz mi yoksa Büchner taraftarları mı? Doğrusu türlerin çokluğu özellikle şekillerin çokluğu yaratıcı ilâhın varlığı olmaksızın değerlendirilse, sınırlı şekilde türlerin ve şekillerin çokluğuna yol açan tesadüfün onları kapsaması bir tarafa vakıada ulaştığı noktaya asla ulaşamazdı. Birbirine tamamen benzeyen öyle ki aralarında hiçbir yönden fark bulunmayan iki insan gördünüz mü? Yahut dünyadaki herhangi birinin parmak izi başka birinin parmak izine benziyor mu?[221] Aynı ağacın bir yaprağı diğerine yahut başka bir ağacın yaprağına, herhangi bir kimsenin sesi bir başkasının sesine benziyor mu? Çeşit ve farklılıktaki bu aşırı çokluk yaratıcının kudretinin çeşitlendirmedeki kudretinin mucizeliğini gösterir. Tesadüfün kudreti bir hususta ona yaklaşamaz. Çünkü tesadüfün mahsulünün ittırad (kurallılık) ve iftirak (farklılık) arasında gidip gelmesi kaçınılmazdır. Her ne kadar iftirak ve ittiraddan çok olsa da...

Burada bir nokta daha vardır: Türlerin ve şekillerin çokluğu ile âlemde bir nizam bulunmadığına delil getirenlere denilir ki: Sonradan oluşan çokluk sade hâliyle nizamsızlıkla uyumlu olursa da türlerin ve belirli şekillerin çokluğu onunla uyumlu olmaz. İşte buradan hareketle tekmili felsefesini iki prensip üzerine inşa eden Spencer... Bu prensiplerden biri: Tabiat mütecanis olandan (cinsi bir, aynı) mütecanis olmayana geçişe başka bir ifadeyle taayyünden (aynı olmaktan) tegayüre (farklı, başka olmaya) meyillidir. İkincisi: Muayyen olmayandan muayyen olana geçişe meyillidir. İlk prensiple (âlemde) çokluk, ikincisi ile o çok muayyen türler ve şekiller hâlini alır. İşte bu filozof ikinci geçişin sebebinin ne olduğunu tespit etmekten aciz olduğunu itiraf etmiştir. Hakikatte tegayür (başkalaşım) ve tagayyür (değişim) mütecanis olanın üzerinden zaman geçmesi ile hâsıl olur. Böylece mütecanisliğini kaybeder ve kendisinde bölünme meydana gelir. Ancak bu değişim neden dağılmaya ve anlaşılmayan çözülmeye sürüklenmemektedir? Bilakis muayyen şekil ve türler hâsıl olup müphemliğin (karışıklığın) yerine intizam kaim olmaktadır. İşte bu mütecanis olanın çoğalmasından ve tegayüre (başkalaşıma) maruz kalmasından sonra muntazam düzenli (seriler, topluluklar) oluşmasını, tabiatın tanzim kast bulunmayan mekanik fiili ile daha doğrusu ne yaptığını bilmeyen tesadüf fiiliyle izah etmek mümkün değildir.

---

221 Bir dostum Allahu Teâlâ'nın şu buyruğuna dikkatimi çekti: **"İnsan, onun kemiklerini toplayıp bir araya getiremeyeceğimizi mi zannediyor? Elbette (getireceğiz), parmak uçlarını dâhi olduğu şekli üzere tekrar yapmaya kâdiriz."** *(Kıyamet, 3-4)* Dedi ki: Bu ayetlerde parmak izlerinin farklılığındaki mucizeye işaret vardır. Son zamanlarda hükümetler de suçluları tespit için bundan yararlanmaya başlamıştır.

İkincisine cevabımız:[222] Serbest olan eşyanın ve tabiatının değişimleri ve tesadüfün istediğine göre birbirleriyle çarpışmaları bir müddet sonra tanzim ile değil de eşyanın düzensiz hareketleri esnasında daimi surette meydana gelen ve birbirini tadil eden çarpışmalarının peş peşe hâsıl olmasıyla bir nizam doğuruyorsa... Daha sonra âlemde görülen tekâmül, iddia ettikleri gibi uzun bir zaman içinde olan düzensiz hareketlenmeler ve çarpışmalar neticesinde meydana gelecek kadar bu çarpışmadan doğan intizam devam ediyorsa... O zaman eşyanın tanziminde ve kemale tedricinde en iyi en emin yahut en azından en kısa yol tanzimi bırakmak olması icap eder. Tanzimi, eşyanın aralarında herhangi bir tanzim fikrinin müdahalesi olmaksızın birbiriyle çarpışma yolu olan anarşi, düzensizlik yolu ile tahsil etmek lazım gelir.

Bu nazariye yani tanzimi, düzensizliğe ihale etme ve onu eşyanın çarpışmaları ve tesadüflerinden bekleme, bir akıllıdan çıkması mümkün olmayan bir düşüncedir. Çünkü bu nazariyede tanzim ile tanzim olmaması arasındaki farkı ilga etme, tanzim ve tedbire dayanan nizam ve kemali tanzim ve tedbir olmayana dayandırma vardır. Yani sonuçlarının üzerine tertip edilmesi konusunda bir şeyi zıddıyla eşit görmek vardır. Tanzim olmaması, tanzimde olduğu gibi nizam ve kemali doğuruyorsa o zaman neticesi nizam olmaması, kemal olmaması olan şey nedir? Evet, dünyada intizamın bir, iki yahut sayılı birkaç defa beceriksiz bir atıcının eliyle düzensiz, tesadüflerden doğması mümkündür. Ancak bu tesadüfî intizamın sürekli aynı sonucu veren bir kural olması ve dünya baki kaldıkça devam etmesi... Öyle ki âlemde hâsıl olan her kemalin tesadüfler ve başıboş çarpışmalar neticesinde meydana gelmiş olması aklın bedaheten reddettiği bir şeydir. Ancak inkârcılar (mülhidler) akla aykırı bir şey söylemekten çekinmezler, dolayısıyla bunu söylemek onlar için kolaydır. Bilakis onlara hakkı itiraf zor gelir: **"Her kimi de delalette (sapıklığa) bırakmak isterse onun da kalbini daraltır, öyle sıkıştırır ki göğe yükseliyormuş gibi yapar."** *(Enam, 125)* Akıl iddiasında bulunup işlerini ve maslahatlarının tanzimini tesadüflere bırakan, tanzimini bırakmayı da intizama ulaştıran bir yol olarak gören herhangi bir kimse gördünüz mü? Maddeci inkârcıların akıllıları arasında böyle yapan birini gördünüz mü? Kendine büyük olsun küçük olsun kendine devlet diyen herhangi bir içtimai heyetin, işini tesadüf ve başıboşluk üzerine kurduğunu, kendine nizamsızlığı (istemsizliği) nizam (sistem) edindiğini gördünüz yahut duydunuz mu? Hâl böyle iken insan, yeriyle, göğüyle, fezasıyla, ışığıyla, karanlığıyla, güneş yahut başka gökcisimleri manzumeleriyle kâinat devletine yeryüzünün devletleri yahut devletçikleri için uygun görmediği nizamsızlığı nasıl uygun görür. Ki yer küremiz kâinatın mil-

222 Büchner'in üçüncü dayanağına cevap sözde filozof İsmail Ethem'in nazariyesine vereceğimiz uzun cevaptan sonra gelecektir.

yonlarla sayılamayan kürelerinden küçük bir küredir. Ayrıca akıllı bir insanın nizamsızlıktan bir nizam çıkarması ve bu derece aklın nizamına aykırı olması nasıl mümkün olur? Ancak bu, Allah'ın ve kâinattaki apaçık delillerini inkârın deliliğidir. Delisinin uzak bir sapıklığa düşmesine yol açar. Ben bunlar gibisi hakkında, delirmenin şiddetinden kinaye ile "deliliği delirdi" demiyorum. Bilakis bunun yerine "aklı delirdi" diyorum. Allah kimi dalalete bırakmak isterse onu aklında fitneye düşürür ve delirtir ki dünya delileri artık onunla yarışamaz.

Şaşkınlığın ve garipliğin taştığı hususlardan biri de âlemde düzensizliğin tesadüflerinden ve çarpışmalarından doğan kemal, âlemdeki her kemali tesadüf üzerine inşa eden kimseler nezdinde şu dereceye ulaşmalıdır: Kemalin ayeti olan akıl da âlemdeki düzensiz çarpışmaların ve tesadüflerin neticesi olması icap eder. Çünkü maddeci mülhidlerin iddiasına göre insanda akıl ve idrakin hâsıl olması maddenin tesadüf yoluyla beyin şeklindeki teşekkülü ile olmuştur. Üzerinde hiçbir maharetli sanatkârın, dakik bir muhasibin hiçbir tanzim ve tedbiri bulunmamaktadır. Bilakis buna yol açan maddenin tamamen tesadüf ve rastgele olan şekilden şekle evrilmesi ve gelişmesidir. Daha önce bunu matbaa harflerinin bilinen bir şiir divanı oluşana kadar tekrar tekrar yere saçılması ile örneklendirmiştik. Allah aşkına söyleyin bu bilinen delilikten öte bir delilik değil midir?

Şu da var ki, aklın maddenin düzensiz çarpışmalarından ve tesadüflerinden meydana gelmesi, Homeros, Shakespeare yahut Mütenebbi gibi meşhur bir şairin divanının matbaa harflerinin rastgele yere saçılması ile oluşmasından çok daha uzaktır. Bu örneği maddeci inkârcıların âlemin nizamına yönelik tesadüf anlayışında bulunan makul hakikatten ne derece uzak durulduğunu göstermek için ortaya koymuştuk. Çünkü bu anlayışta, aklın aklı olmayan maddenin değişimlerinden ve savrulmalarından meydana geldiğini iddia etmeye ek olarak aklın muhasebe ve mütalaalarının da o değişim ve savrulmalar cümlesinden olduğu iddiası vardır. İşleri düşündüğünü, planladığını ve hesapladığını iddia ettiğimiz akıllarımız tesadüf ve başıboşluk usulüyle işlemez.

Örnekteki uzaklığa denk uzaklık yere rastgele saçılan harflerden bir divanın oluşması değil bilakis şairin kendisini mahza bir düzensizlik üzere şiirlerini okur, divanını tertip eder bir hâlde o harflerin saçılmasından meydana gelmesidir. Hâl böyle iken insanların şairlerin şiirlerini birbiriyle kıyaslamaları ve birinin diğerinden daha ileri ve daha güzel karıştırdığını görmeleri hayret vericidir. Hâlbuki kendileri de bizzat kıyaslamalarında düzensizdirler. Çünkü hepsi bu düzensiz âlemin dışında değiller.

Kâinat nizamında gaye illetlerini inkâr etmenin insanın sözlerinde, fiillerinde ve bütün tasarruflarında gaye illetlerini inkâr etmeyi gerektirir konusunda diyeceklerimiz bunlardır. Buna göre Büchner'in kitabını telif ederken inkâr ettiği şeyleri inkâr kastı olmadan kitabını telifte rastgele bir şey yapmış olması icap eder.

YENİ BİR MÜLHİD (ATEİST)

Seyrinde ve gelişiminde düzensiz olan âleme geçmişte kitabındaki çelişkileriyle özellikle de âlemin nizamını (sistemini) inkâr ve bunu nizam suretinde bir düzensizlik sayması konusunda meşhur olan Büchner'i doğurmak yetmiyormuş gibi son yıllarda yeni bir zat ortaya çıktı. Bu zatın Bolşevik Rusya'nın yahut modern Türkiye'nin Mısır'a elçisi olması uzak bir ihtimal değil. Zira Mısır, kitabımızın mukaddimesinde dile getirdiğimiz sebepler ve şartlardan dolayı aydınları arasında yıkıcı, saptırıcı anlayışların revaç bulmasına uygun görmüştür. Buna bağlı olarak "Neden Ateistim?" adlı kitabını neşretmeye cüret etti. Hiç kimsenin sadece bir İslâm memleketinde değil aklın hâkim olduğu ve hürmet gördüğü hiçbir memlekette neşredilmeye cüret edemeyeceği bir kitap... Ancak o, kitabını yayınlamak için Mısır'ı tercih etti. Aynen şairin dediği gibi:

Zayıfladı hem de o kadar zayıfladı

Böbrekleri göründü, her müflis de talibi oldu.[223]

Adam çelişkilerinde ve âlemin nizamını düzensizlik üzerine bina etmekte 18. yüzyıldan bu yana inkârcıların imamı olan imamı (önderi) Büchner'den çok farklı şeyler söylememiştir. Öyle ki biraz önce imamına yönelik reddiye ve itirazlarım onun için de geçerlidir. Ancak bu zat, Batılı bilginlerin onu ve benzeri ilk (temel)

223 İsmail Ethem adlı bu zatın kitabın, büyük yankı uyandırdı. Buna Ezher dergisi editörünün ona reddiyelerinden muttali oldum. Bundan yaklaşık bir yıl sonra gazetelerden İskenderiye limanında boğularak intihar ettiğini okudum. Mısırlı yazarlar gençliğine ve de Rusya'dan ve Almanya'dan aldığı diplomalarla parlak ilmi bir kariyere sahip bu zata üzüntülerini dile getirmekten geri kalmadılar. Ben kitabımın bu bölümünde bu mülhidliğin nazariyesi ve Ezherdergisi editörünün ona reddiyeleri ile alakalı yorumlarımı yazdıktan sonra arkadaşım ve buradaki muhacir kardeşlerimden biri olan ve Türkiye'de erkân-ı harbde albay olan Sadık Sabri Bey bana intihar eden genci ve babası Ahmet Bey'i İskenderiye'de ikamet ettiği tarihlerden, yakından tanıdığını anlattı. Babasının vefatından sonra çocuk İstanbul'a gidip tahsilini devam ettirme konusunda kendisiyle istişare etmiş. Ancak dostum, Türkçesinin lise ve yüksekokullara girmeye yeterli olmadığı için gitmemesini salık vermiş. Yaşı da ilkokul için uygun değil. Fakat nasihatini dinlemeyip yine gitmiş. Ancak yarım yıl geçirmeden geri dönmüş. Aynen dostumun dediği gibi olmuş. Dönüşünden kısa bir süre sonra Mısır'ın müslüman ve Hıristiyan (kökenli) ateistleri ondan bir an yeni tarzda, Rusya'dan ve Almanya'dan diploma almış ve neden ateist olduğu kitabını yazmış bir filozof çıkardılar. Anlaşılan o ki bu ateist genç ve sahte Profesör Rusya ve Almanya'nın değil Mısır'ın sahte üretimiydi. Türkiye'de ikame ettiği süre zarfında ancak bazı Rus, Alman belki Türk ateistlerle karşılamıştır. Dostum diyor ki: Bu gencin hayat hikâyesini yazıp Ehram'ın yaşlı yazarına intiharından sonra onu parlak profesörlerden ve filozoflardan saydığı yazısı sırasında ona gönderdim. Ancak yazdıklarıma kulak vermedi, belki de istediklerini bulamadı. Arkadaşımın anlattıklarından Mısır basının inkârcılığından dolayı erken yaştaki parlak filozoflardan biriymiş gibi karşıladığı bu gencin bu karşılamayı ne derece hak ettiği ile beraber Ezher dergisinin Üstadı, reddiyemizi dikkatli inceleyen okurun göreceği üzere ona reddiyede başarılı olamamıştır.

prensipleri münakaşa etmeyi delilere özgü bir hezeyan olarak saydıkları illiyet prensibini ilga etmekle beraber kendi için faraziye (varsayım) dairesini genişletmeye çalışmıştır. Binaenaleyh illiyet ve sebebiyet prensibi yerine kendi tabiriyle büyük tesadüfî sayı kanununu koymuştur. Bütün ümmetlerin bilginlerinin âlemin tesadüf ve tevafuk ile oluşamayacağı konusunda verdikleri örnekleri tersine çevirmiştir. Yere saçılan alfabe harflerinden 1 milyon harfin bu saçılmasından meşhur şiir divanlarından bir divanın kendi kendine herhangi bir tertip, düzenleme olmadan teşekkül etmesi örneğinde olduğu gibi. Adam bu ihtimalin uzak olduğuna dair getirilen bu örneği büyük tesadüfî sayı kanuna uyarak mümkün olduğunu iddia ederek tersine çevirmiştir. Büyük sayıdan kastı -zannediyorum- sonsuz olan saçmalar ve değişikliklerdir. Her ne kadar adamın tavlada zarın 36 defa atılmasından bir defa dü-şeş gelme imkân ve ihtimalini faraziyesini üzerine bina etmiş olduğu tesadüfî büyük sayının dolaşımı arasında gerçekleştiğini ima etse de, ancak bu ihtimal sınırlı bir sayı içinde gerçekleşmiştir. Çünkü büyük sayı kanunu sonlu adet ile sınırlandırmak ne kadar çok olursa olsun, adamın ilk inkârcıların varsayımlarından ayrıcalıklı olduğunu iddia ettiği varsayımına zarar verir. Dolayısıyla en geniş imkân dairesi içinde başarısını temin (garanti) üzerine bina etmelidir. Nitekim şu sözleri buna delalet etmektedir.

"Âlem, bir matbaaya benzer. İçinde alfabetik harflerin her birinden bir milyon harf vardır. Bu harfler hareket etmeye ve çarpışmaya başlamıştır. Bir araya toplanır dizili bir şey olur sonra uzaklaşır ve dizisi çözülür. Bu şekilde sonsuz bir çerçevede devam eder. Şunda şüphe yok ki bu sonsuz dönüşlerden birinde şu an okuduğum makale ortaya çıkacaktır. Nitekim başka bir dönüşte de "Türlerin Kökeni" kitabı başkasında da "Kur'an"ın kendinden düzenlenmiş olarak çıkması kaçınılmazdır."

Adam, kitaptaki veya makaledeki kelimelere muvafık olarak teşekkül etmiş kelimelerden hareket ve çarpışma sırasında meydana gelmesi muhtemel olanı muhafaza etmeye ihtiyacı yoktur. Bilakis sonsuz hareket dizisinden birinde varsayılan makalenin yahut varsayılan kitabın tamamının düzenli, dizili şekilde oluşmasının kaçınılmaz olduğunu iddia etmektedir. Ardamın, geniş ihtimal kanununa dayanarak harfleri hareket ettireni ve onları yere atanı kaldırma imkânı da vardır. Dolayısıyla hareketlerinin dönüşünden her bir dönüşü, atıcısı olmayan bir atış olarak değerlendirir." Harfler hareket etmeye ve çatışmaya başlamıştır" sözü de buna işaret etmektedir.

Sakın, sonsuz hareketler zincirinin haricinde olan bir muharrik olmaksızın hareket, atıcı olmadan atış nasıl olur, demeyesin? Zira "muharrik"in varlığını kabul etselerdi inkâr davası daha ilk merhalesinde düşerdi. Bu makamda onlarla münakaşa (söz); âlemin nizamı onların dediği gibi herhangi bir kasta mukarin (bağlı) olmaması mümkün müdür? Binaenaleyh herhangi bir ilmi iradeye delalet etmez ve gaye illetleri delilini desteklemez. Durum böyle midir yoksa bizim dediğimiz gibi bunun kasta mukarin (bağlı) olmadan gerçekleşmesi mümkün değildir. Binaenaleyh bir nazımın varlığını ve gaye illetleri delini icap ettirir, konularıyla sınırlıdır.

Adam âlemin nizamını kasıt ve ilimden boşaltmaya çalışarak gaye illetleri delili hakkında bizimle çekişmektedir. Nitekim daha önce imamı Büchner de bu konuda bizimle çekişmişti. İmamı âlemdeki tanzimi, âlemin cüzlerinin ve unsurlarının birbirleriyle çarpışmasına ihale ediyor ve bunu çarpışan unsur ve cüzlerin kendisinden gelen bir muadil (düzenleyici) sayıyordu. Ne kadar garip olsa da hiç değilse tanzim üslubuna dair bir şeyler gösteriyordu. Kendisi talebesi kadar aklın yolundan uzaklaşmıyordu. Zira talebe cesaret almış ve mahza tesadüfe itimat konusunda hocasını geçmiştir. Bütün dayanağını da imkân dairesini genişletmeye (onun tabiriyle) tesadüfî büyük sayı kanununu sonsuza ulaştıracak kadar büyütmeye bağlamıştır.

Adam filozof Einstein'in Allah'ın varlığına delil olarak sunduğu "Âleme karşı örneğimiz, kendisine önemli bir kitap verilmiş bir adam gibidir. Kitap hakkında herhangi bir bilgisi yoktur. Kitabı mütalaa etmeye ve tedricen manalarına nüfuz etmeye başlayınca ve de içinde fikir uyumunu görünce, kitabın kelimelerinin ardında künhüne ulaşamadığı gizli bir şey olduğunu hissetti. O gizli şey de müellifinin aklıydı. Düşüncesi onu ilerlettikçe bu eserlerin bu kitabı ortaya koyan deha bir insanın aklının neticesi olduğunu bildi. Biz de âlem karşısında böyleyiz. Nizamının (sisteminin) arkasında idrakine akıllarımızla ulaşamayacağımız gizli bir şey olduğunu hissederiz. İşte o şey, Allah'tır" hususu aksine delil olarak kullanmıştır.

Adam meşhur filozofun sözlerini aksi manaya çevirip şöyle demiştir: *"Zikredilen kitabın başka bir hâle bağlı, aklın dışında bir şeyin neticesi olabilir. Kendi kendine telif olunmuş, harfleri kendi kendine tertip edilmiş, kendi kendine basılmış olabilir. Bunun neticesi olarak da kendi kendine, manalarını düşünen bir müellif, lafızlarını yazan bir kâtip, harflerini sıralayan bir matbaacı olmaksızın düzenli bir kitap olarak çıkmıştır. Bu eserin şu an okudun bu makale yahut müslümanların kitabı Kur'an yahut soyları hayvanlara dönen bazı insanların Kur'an'ı (kitabı) Darwin'in "Türlerin Kökeni" kitabı olması muhtemeldir. Bunların hepsi, âlemi büyük sayı kanununa bağlı tutan tesadüfün farklı hâller ortaya çıkmasına inşa edilmişti. Dolayısıyla yapılan teliflerin sonsuzluk içinde imkân ve ihtimal hâllerine boyun eğerek ortaya çıkmadaki rolünü olacağını tasavvur*

etmemiz mümkündür. Kitapların müellifi, basanı olmadan kendi kendine yayınlandığı bir zamanın gelmesi ihtimal dâhilindedir."

Buna karşın Ezher dergisi editörü ve yayın kurulu başkanı Üstad Ferid Vecdî'nin, hiçbir kalıba girmeyen hiçbir ölçüye gelmeyen -ki saçmalık hangi kanun kalıbına girer?- bu yeni inkârcının nazariyesi karşısında şaşkınlıktan neredeyse paramparça olduğunu görüyorsun. Saçmalık kanunun sonucu sayılmaya layık bu nazariyeyi Üstad nasıl cevaplandıracağını bilememektedir.

Bana göre Üstadın şaşkınlığına mahal yoktur. Zira ne yaptıysa kendi yaptı. Kim bilir belki adam üstadın birkaç sene önce, Ezher'deki görevini üstlenmeden önce inkârı (ilhadı) övdüğü yazılarına muttali olmuştur. Öyle ki o yazılarında inkârı kültürün ve aydın olmanın sembolü olarak görmüştür. İslâm ülkelerindeki ilhadı benimseyen yazar ve şairlerin bunu içlerinde gizlediklerini ve sadece insanların zihinlerini kabule hazırlamaya çalıştıklarını iddia etmiştir. Makalelerine ve kasidelerine ince ince işleyerek. Ta ki insanlar onların ilmi derecelerine ulaşıncaya kadar bu şekilde hareket edeceklerini söylemiştir. Dolayısıyla Üstadın hâlâ övmeye devam ettiği iki Bolşevik ülkeden birinin elçisinin, komik ilhad nazariyesini arz etmek için Mısır'ın atmosferini buna uygun görmüş olması uzak değildir. Müslüman Doğunun parlak, aydın yazarları arasına katılmak yahut Üstadın onu aralarına katması umuduyla![224]

Üstadın bugün o ateistin kitabını tenkit ederken, kitapta bulunan vahim yanlışları, garip görüşleri büyütmesi, vahime görmesi yahut kitaptaki bazı ayrıntılara itiraz etmesi hiçbir fayda getirmez. Mesela tavla zarıyla alakalı olarak otuz altı atışın birinde düşeş geleceğini söylemesi hakkında "Zarın yüzlerinin geometrik bir şekilde olduğunu üzerine yazılı olan sayıların da belirli sayılar olduğunu kaçırmaktadır." şek-

224 Ancak inkârcı genç, Üstadın övdüğü ve parlak yazar ve aydınların inkârını aşikâr edip "Neden Ateistim?" kitabını yayınlayanlar değil de inkârlarını gizleyenler olduğunu kaçırmıştır. Bundan dolayı Üstad Zeyyat -Risale dergisi yayıncısı ve hüsrana uğramış gencin arkadaşı- genç İskenderiye'de denizde intihar ederek öldüğünde şunu yazdı: "Mülhid (inkârcı, ateist) Batıda yaşayabilse de Doğuda yaşayamamaktadır. Çünkü ilhad karanlıktır ve karanlık da ışığın olduğu yerde yaşayamaz.
Ancak ona itiraz olarak; Mısır'da inkârları mümkün olmayan müslüman ve Hristiyan ateistler vardır. Üstad Ferid Vecdi de eski bir makalesinde var olduklarını kabul etmiştir. Onlar da insanların yaşadığı gibi hatta daha iyi seviyede yaşıyorlar. Bu sebeple Üstad Zeyyat'ın sözlerinin doğru yorumu, Doğuda mülhidliğini gizleyenler yani münafıklar yaşayabilmektedir. Ateist olduğunu açıkça söyleyenler değil. İntihar eden genç, ateist olduğunu aşikâr ettiği için Ezher dergisinin Üstadı ona cevap yazmak zorunda kaldı. Buna ateistliklerini açıkça ortaya okuyan ve M. Kemal'in döneminden sonra iman ehlinden daha rahat bir hayat yaşayan yeni Türkiye yazarları ile itiraza gelince bunun cevabı: Yeni Türkiye o yazarlara göre M. Kemal'in tekvini emri ile Doğudan kopmuş ve Batıya katılmıştır. Laik (ladini) cumhuriyetin ilanından sonra o memleketin benim ve Üstad Zeyyat ile Üstad Ferid Vecdî'nin konuşmamızın konusunu teşkil eden müslüman doğudan koptuğunda şüphe yoktur.

lindeki cevabı... Adamın sonsuz hareket ve karşılaşmalarının birinde muayyen bir kitabın oluşacağını iddia ettiği matbaa harfleri hakkında da : "Bir araştırmacı, yazarın varsaydığı gibi her türlü kanun ve kuraldan mücerret varlık kuvvetlerinin hâlini, matbaa gibi mekaniğin ve matematiğin en dakik kanunları üzerine kaim olan, uçlarında harfler nakşedilmiş parçaları bulunan, geometrik olarak tafsil edilen öyle ki yan yana gelip kendisinden gazeteler oluşan mekanik bir alete benzetmeyi nasıl kabul edebilir. Ayrıca matbaanın yanındaki mürekkep tüplerinden harflere mürekkebi planlanmış ölçülü hareketlerle nakleden silindirleri de vardır." şeklindeki yorumu...

Üstadın matbaa araçlarının intizamı (düzeni) hakkındaki bu açıklamasından küçük mülhidin âlemi bir matbaa ile temsil etmesini anlamadığı anlaşılıyor. Kendi kendine bir nazımı olmaksızın muntazam olan âlemin oluşumunu, bilinen araçları ile belirlenen sistemiyle çalışan, matbuatını belirli bir düzende çıkaran matbaaya benzettiğini zannediyor. Hâlbuki mülhidçik matbaadan, sayısı milyonlara varan harflerinden başka bir şey almamış. Sonra bu harflerin kendi kendine hareket erip çarpışır toplanıp bir dizi oluşturur. Daha sonra uzaklaşır ve çözülür. Böylece hepsi, düzenli, sıralı bir kitap oluşturuncaya kadar kendi kendine olur. Dolayısıyla Üstadın genç yazara itiraz ettiği nokta itiraz mahalli değildir. Üstad, yazarın maksadını anlamadığı gibi matbaa harflerinin herhangi bir düzenleyici olmadan kendi kendine bir araya gelip tam bir kitap oluşturması hususuyla temsilin yaratıcı ilâhın varlığını kabul edenler arasında bilinen bir örnek olduğunu da bilmiyor. Onlar bu örneği, âlemin nizamının herhangi bir düzenleyici olmadan meydana gelmesinin ne derece uzak (mümkün olmayan) bir şey olduğunu göstermek için verirler. Üstadın bu örneği aklılarla yaklaştırma çabası onlara yani örneği verenlere zarar verir. Yoksa en geniş çerçevede varsaydığı imkân ve ihtimal nazariyesini esas alan genç yazara değil. Hatta bu genç Allah'ın varlığına iman eden filozoflarla bu makamda olması muhtemel olmayan şeylere örnek verdikleri her hususu -bilinen kitaplardan bir kitap oluşuncaya kadar rastgele hareket eden matbaa harfleri örneğinde olduğu gibi- muhtemel ve olabilecek hususlar arasında saymaktadır. İşte bu sebepten dolayı kendisine cevaben Üstad Ferid Vecdî'nin dediği şekilde şöyle denilmez:

"Meseleyi münakaşa etmek adına ihtimal kanunlarının bir defalığına dâhi olsa munazzam (düzenli) bir varlık oluşturmaya çalıştığını kabul edelim, peki bizim hareket hâlinde olan kevni kuvvetlerin onun sakin, sessiz bir şekilde oluşmasına imkân vereceğini, oluşumunu tamamlamadan ona saldırıp bozmayacağını akletmemiz mümkün müdür? Ona saldırmaktan onu ne engelleyebilir? Hatta ihtimal kanunlarının onun yanında ona zıt olan ve kemal haddine ulaşmaktan alıkoyan yeni bir varlık oluşturmasını ne engelleyebilir?

Çünkü ateist genç cevabında şunu diyebilir: İmkân ve ihtimalin bizzat kendisi hareketli olan kevni kuvvetlerin yine imkân ve ihtimalin tanzimi ile sessiz sakin bir şekilde oluşan âleme (varlığa) saldırmasına mani olurlar. Yine bu ikisi, kendilerinin yanında ona zıt ve kemale ulaşmasına engel olacak yeni bir varlığın oluşturmalarına mani olurlar. Çünkü imkân ve ihtimal olumlu-olumsuz, hareketli-sakin tarafları olan iki hususdur. Bunları vesile edinenin iki taraftan istediğini ve kendisine yardımcı olacak tarafı olma hakkı vardır. Öyle ki bu tarafı beğenmez ve kendine yardımcı olmazsa onu bırakır ve diğer tarafı alır. O varsayar. En geniş imkân ve ihtimal kanunu da, imkân dâhilinde olan genel anarşinin (başıboşluğun) âlemde hâkim olduğunu bundan dolayı cüzlerini ve unsurlarının dağıldığını, dallandığını, hareketlendiğini ve buna bağlı olarak birbirleriyle çarpıştıklarını, iç içe girdiklerini ve uyumlu bir hâl aldıklarını daha sonra çözülüp uzaklaştıklarını sonra tekrar dönüp bir miktar düzen kazandığını sonra tekrar çözülüp uzaklaştıklarını, tekrar dönüp bir miktar düzen kazandıklarını... Nihayetinde tesadüf yoluyla düzen ve intizamda bizim âlemimiz gibi bir âlem oluşuncaya kadar bu şekilde devam ettiğini farz etmekten (varsaymaktan) engellemez. Sakın ola ki: " bu kadar uzak bir şey nasıl olur?" deme. Çünkü bunu varsayanın, varsayımının gayet uzak bir şey olduğunu kabul ettiğinde şüphe yoktur. Ancak "Bu mümkün müdür muhal (imkânsız) midir?" de. Bu varsayımın sahibi bunun imkânsız değil mümkün olduğunu iddia etmektedir. Çünkü imkân dairesi ve âlemin büyük sayı kanuna tabi kılınan tesadüf dairesi Üstad Ferit Vecdî'nin düşündüğünden çok daha geniştir. Bu kanun, (onun tabiriyle) âlemin bu şekildeki düzeninin oluşuncaya kadar değişime, inşa etmeye ve yıkmaya devam eden tesadüf kanunu ve onun büyük sayıları, yıkıcı devrimini durdurmaya başka bir tarafa yönelmeye ve ondan sonra günümüzdeki âlem gibi bir düzende seyretmeye imkân sağlar. Ancak bu da başka değil sadece tesadüfe dayalı bir intizamın içinde.

Bu böyle... Ben şunu da biliyorum ki, bu ateist çocuk, Doğuluların akıllarıyla özellikle de müslümanların akıllarıyla oyun oynuyor. Son dönemlerde dünyada cereyan eden hadiseler bunlarla oynamanın -daha önce zannedildiği gibi- çok da zor olmadığını ispat etmiştir. Özellikle de Mısır'da. Zira Üstad Ferit Vecdî'nin farklı adımları ve değişimleri ile bu oyunun yolunu açtığını gördük. Ben bunu biliyorum, ancak şunu da biliyorum: Mücadelesinde gücünü en geniş imkân ve ihtimal dairesinden, büyük sayı tesadüflerinden ve sonu olmayan turlardan alan ateist çocuğun varsayımlarının uzak şeyler olmasından alan Üstad Ferit'in müdafaaları hiçbir fayda vermez... Kaldı ki uzak görme imkâna karşı duramaz. Çünkü onun çemberi uzak yakın her şeyi sığar. Hatta ona reddiye olarak: "Eğer âlem değişim (devrim) ve başıboşluk aracılığıyla düzenli oluşum yolunda, düzen aldıktan sonra da o düzen üze-

rinde kalma yolunda... Bütün bunlarda tesadüf ve imkân ve ihtimal kanununa tabi ve bunun dışına çıkamıyorsa o zaman bizim her gece ertesi gün güneşin doğmasından emin olmadan gecelememiz gerekir. Madem âlemin nizamı başından sonuna kadar tesadüfün keyfine tabi ise. Madem tesadüfün keyfi de yakın uzak her şeyi içine alabiliyorsa... Dolayısıyla gündüzü kaybedebilir ve daimi bir karanlık içinde yaşarız. Yahut karşımıza bundan başka korkunç hâller de çıkabilir..." denilecek olursa buna, âlemin şimdiye kadar kendi maslahatına uyumlu olarak kullanmaya alıştığı, tesadüf ihtimallerinden faydalı olan ihtimale dayanarak cevap verme ve bu korkuyu izole etme imkânı bulurdu.

Şunu da deme: İhtimaller için âlemin nizamına tesisini tesadüflerine bağladığı imkân ve ihtimali esas alan gence faydalı şeyler olduğu gibi zararlı olan ihtimaller örneğin tavla zarına nispetle en büyük sayı olan otuz altı da bir (1/36) olan faydalı ihtimalden çok çok daha fazladır. Burada ulaşılmak istenenin düşeş olması takdiriyle... Buradaki yaklaşık en büyük sayı altının altı ile çarpımının sonucudur. Çarpan ve çarpılan sayıların âdeti arttıkça zararlı yani istenmeyen ihtimaller çoğalır, ihtimaller toplamından her zaman bir tanesi olan istenen ihtimal de azalır, gerçekleşme imkânı uzaklaşır. Belki milyonda bir, belki bilyonda bir, belki daha ötesinde bir ihtimal olabilir. Hatta sonsuz ihtimallerden biri olabilir. Öyleyse bizler o varsayıma muvafık bir tane ihtimalin gerçekleşmesinden korkarken neden o küçük ateist varsayımına zarar veren çok ihtimallerin fazlalığından korkmuyor?" Sakın ona reddiye sadedinde böyle bir şey söyleme. Ezher dergisi editörü Üstadın reddiyelerine benzeyen bu tür bir reddiyeye de güvenme. Çünkü münakaşamızda faraziyenin sahibi gencin konumu "mani" olan, ona karşı bizim konumumuz ise "müspit (ispat eden)" yahut "muallil (illete dayandıran)" konumudur. Buradaki ıstılahlar Münazara Adabı ulemasının tabirine göredir. (Men etmek burada teslim etmek manasındadır.) Mani konumunda olana kendisine yardımcı bir ihtimal yeter. Müspit olana ise mani olan hasım tarafından bir tane ihtimal bulunduğu müddetçe kendi tarafında milyonları bulsa dahi çok ihtimal olması yeterli olmaz. O bir ihtimal isterse milyonda bir, bilyonda bir veya daha ötesi olsun. İşte Ezher dergisi editörünün yeni ateistin varsayımının gerçekleşme ihtimalini uzak görmeye dayanırken ve aykırı bu ihtimaller içinde onun inkârcılığını tenkit ederken anlamadığı nokta budur. Ateistin sapıklığında, ateist olmak için yakini bir inanca muhtaç değildir. Bilakis ona, en küçük ihtimale tutunarak Allah'ın varlığından şüphe etmek yeterlidir. Biz yani Allah'ın varlığını âlemin nizamındaki kasıt, irade ve ilim ispatı vasıtasıyla ispat edenlere gelince bize vacip olan kesilmiş ihtimaller içerisinde bir tane ihtimal kalmayacak şekilde ispat etmeye çalıştığımız şeye muhalif olan bütün ihtimalleri kesmektir.

Bu anlattıklarımızdan dolayı Ezher dergisi editörü Üstadın meşhur matematik bilgini Henri Poincare'in "İlmi (bilimsel) hakikat (gerçek), yüzeysel gözlemcinin nazarında şüphenin sirayet edebileceği alanın haricinde görülür. Ona göre de ilmi mantık, bozulmaya kabil değildir. Zaman zaman hata ederlerse bu ancak onun kurallarına riayet etmemekten kaynaklanır. Onun nazarında matematik gerçekler, hatadan uzak delillerden bir silsile ile az sayıdaki apaçık önermelerden türemiştir. Onun görüşüne göre bu gerçekler, sadece bizim için değil bilakis aynı zamanda tabiat için de vaciptir." Bunu düşün.[225]

"Dünyadaki birçok insan, tabiat ilminin temel prensiplerini öğrenen öğrenciler için ilmi güvenin temeli budur. Onların deney ve matematik kanunlarının eda ettiği konuları öğrenme çabaları da budur. Yüzyıldan beri âlemi (kâinatı) deneyden alınan maddelerden en azını kullanmak suretiyle bina etmenin hayalini kuran âlimlerden çoğunun da en iyi anladığı yine budur."

"Ancak âlimler biraz soğukkanlı bakınca bu ilimler içinde faraziyelerin yerinin neresi olduğunu mülahaza ettiler. Matematikçinin kendisinin de bunlardan olmasının mümkün olmadığını gördüler. Deneyin de aynı şekilde müstağni olamayacağını anladılar. İşte o zaman birbirlerine sordular: Bu ilmi binalar gerçekten sağlam bir temele mi oturmuş? Sonra tek bir üfürürsün bu binanın altını üstüne getirmeye yeterli olacağından emin oldular. Kim de bu çerçevede ateist olursa düşün[226] o da yüzeysel bir zat olur." sözleri ile delil getirmesi, Üstada küçük ateist yazarla münakaşasında herhangi bir fayda vermez. Her ne kadar bu sözler, konusu dâhilinde olmayan meselelerde onu hakem kabul edecek kader tabiat bilimini yüceltenlerin taşkınlıklarını bastırmakta, ayrıca hiçbir palları olmamakla birlikte Batılıların ilimlerine meftun olarak Allah'ın dinini ve peygamberinin mucizelerini hafife alan Doğuluların taşkınlıklarını bastırmakta çok değerli bir şahit ise de... Nitekim bu hususu Mısır'ın yeni cahiliyesinin şairlerinden Üstad Muhammed İhsan'ın şiirini konuşurken dile getirmiştik... Diyoruz ki: Üstad Ferit'e getirdiği şahidin bir faydası yoktur. Çünkü tartıştığı genç yazar nazariyesini ilmi kanunlar üzerine inşa etmemektedir. Bilakis geniş çaplı tesadüf kanunu üzerine... Matematik bilgininin sözleri muasır ateizmin (inkârın) aleyhine delil olarak verilecekse ancak inkârlarında "inkârda (ilhad, ateizm) şüphe mi var?" dercesine ulaşmış olan inkârcıların aleyhine delil olarak verilir. Bizler inkârcıların inancına şüphe düşürmekle yetinmek yoluyla Allah'ın varlığını ispat sadedine değiliz. Bilakis konumumuz, "Allah'ın varlığında şüphe mi var?" diyerek Allah'ın varlığını ikrar konusundaki şüphelerin kökünü kesmeyi bize zorunlu

225 İki yerde geçen "düşün" buyruğu bizden değil Üstad Ferid Vecdi'den.

226 İki yerde geçen "düşün" buyruğu bizden değil Üstad Ferid Vecdi'den.

kılmaktadır. Ancak Üstad Ferit Vecdî iki konumu, "Allah'ın varlığında şüphe mi var?" konusunu müdafaa ile "İnkârda şüphe mi var?" konusuna itiraz konumlarını ayırt edememektedir. İlki bizim davâmızdır. İkincisi ise inkârcıların davası değildir. Bilakis ondan daha genel ve daha kolaydır. Çünkü inkârın, etrafındaki her şüpheyi izale eden ispata ihtiyacı yoktur. İnkârcıya, müminden Allah'ın varlığından şüphe etmeyi elde etmesi yeterli gelebilir. Nitekim bu küçük ateist bunu yapmıştır. İnkârcıya karşı mümine ise onu inkâr inancında şüpheye düşürmek yeterli gelmez. Zira ilhad tamamen inançsızlık ile de bir arada bulunabilir. Hâsılı mümin konumu şerefli olduğu kadar dakiktir de. Hatta öyle ki, herhangi bir kimsenin -örnek olarak- âlemin nizamı konusundaki inancı şöyle olsa: Bu âlemin kaynağı, dayanağı ilmi ve iradesi ile bunu yapan bir nazımın varlığıdır. Bu da akla tam manasıyla uymaktadır. Bununla beraber âlemin bu nazıma dayanmama ihtimalini mümkün görüyorsa. Artık bu ihtimal ilk ihtimale göre ne kadar zayıf ne kadar uzak olursa olsun. Binaenaleyh ona göre âlemin nizamının Allah'ın varlığına delaleti zannı galip derecesinde olur. Herhangi bir kimsenin âlemin nizamı hakkındaki inancı böyle ise belki de bu inanç birçok muasır aydının inancına uymaktadır. Bu akide (inanç) Allah'ın varlığına iman sayılmaz. Çünkü varlığı ikrar edilen bu mevcut Vacibul-vücud (varlığı zorunlu) değil de maznunul-vücud (varlığı zannedilen) bir mevcuttur. Hâlbuki mevcudat içinde Allah'u Teâlâ'nın ayrıcalığı varlığının vacip yani -var olma ihtimali bulunmayan- zaruri (zorunlu) olmasıdır. İşte bu zaruretten hareketle biz müminler görmeden var olduğunu söyledik. Mevcut olmama ihtimali -yüz milyonda bir dahi olsa- bulunan varlık, Allah değildir, ona iman eden de Allah'a iman etmiş olmaz.

Üstada küçük ateistle münakaşa ettiği konuda daha önce bu kitabın bazı konularına teyit sadedinde verdiğim şahitlere eklenmeye münasip değerli bir şahit olmakla beraber herhangi bir fayda vermemekte Henri Poincare'in sözün bir benzeri de muasır büyük âlimlerden ve Britanya Bilimler Topluluğu başkanı Sir William Crookes'un sözüdür. Üstad Ferit Vecdî bu sözü de şahit (delil) olarak sürmüştür: "Tabii görüntülerin doğal neticelerini yakından test ettiğimiz (incelediğimiz) zaman, bu neticelerin yahut bizim adlandırdığımız şekliyle bu prensiplerin ne derece hakkında en küçük bir bilgimiz olmayan başka prensipler dâhilinde olduklarını idrak etmeye (kavramaya) başlarız. Bana gelince benim vehmi ilmi sermayemi terk etmem oldukça uzak bir sınıra dayandı. Zira benim nezdimde bazı âlimlerin tabiriyle ilmin bu örümcekvari ağı kendisinde ufak bir küre dışında bir şey kalmayacak derecede küçülmüş çekilmiştir."

Üstad Ferid Vecdî'nin genç ateistin Kant'tan naklettiklerine "Allah'ın varlığına akli yahut ilmi bir delil yoktur. Aynı şekilde Allah'ın var olmadığına da akli yahut

ilmi bir delil yoktur." şu sözüyle: "İlhadı (inkârcı) risalenin sahibi profesörün, modern çağların en büyük filozofu olarak nitelediği filozof Kant'ın tarihini bilmeyeceğini zannetmiyorum! Zira bu filozof ilmi ve felsefi tahlil (analiz) yollarını kullanarak Allah'ın ve ruhun varlığına ve ebediliklerine iman edenlerin önde gelenlerinden biriydi." cevap vermesine gelince:

"Sadece ona fayda sağlamaz değil. Bilakis zararlıdır da. Çünkü -ve maalesef- filozof Kant'ın, Üstadın söylediğini inkâr ettiği bu sözü söylediği inkârı mümkün olmayacak derecede meşhur bir şekilde sabittir. Ki filozof (Kant) Vacib'i ispat delillerinin hepsini tenkit etmiştir. Bunun böyle olduğu, tarihini bilmeyen kimse nezdinde bilinmiyorsa bile, felsefesini bilen nezdinde meçhul değildir.[227] İşte bu noktadan hare-

227 Üstad Ferid Vecdî'nin, Batılı filozoflardan çok nakilde bulunmak mesleği olmasına rağmen Kant'ın meşhur ilahiyat felsefesini doğru şekliyle bilmemesi onun köklü değil yüzeysel bir bilgiye sahip olduğunu gösterir. Fransız filozof Paul Janet Metalib ve Mezahib adını verdiği felsefe tarihi kitabının Türkçe tercümesinin 253. sayfasında şöyle diyor: *"Kant, Allah'ın varlığının nazari delillerinin hepsini tabiat ötesi olmaları hasebiyle evham gibi telakki etmiş ve bunların yerine kendisine sahih ve netice veren görünen diğer bir delil ikame etmiştir ki buna ameli veya ahlâki delil adını veri."* Aynı hususu s. 288'de de açıkça söylemiştir. Dolayısıyla Üstadın bunu bilmiyor olması şaşırtıcıdır. Ki bu kaynak olarak onun mesleğiyle alakalıdır. Diğer taraftan Ezher dergisinin başındaki zatın, meşhur filozof Kant'ın Allah'u Teâlâ'nın varlığına dair hakiki delil mahiyetinde olan nazari delillere karşı tavrını, Kant'tan bugüne de Allah'ın varlığını ilmi delillere dayanarak imanın karşısında inkârcıların ilende bir silah hâline gelen ve artık buna karşı mücadele son asırlarda Allah'ın varlığı meselesini müdafaa edenlerin en önemli görevi olan itirazlarını bilmemesi şaşırtıcı olduğu kadar acıdır da... Ki Paul Janet mezkûr kitabının "bilgi" bahsinde pozitivist felsefenin Kant felsefesinin negatif yönüne dayandığını söylemiştir. Pozitivist (isbati) felsefe muasır Mısırlı yazarlar arasında vaz'i felsefe olarak bilinmiştir. Daha önce Heykel Paşa ve Üstad Ferit Vecdî'nin bu isimle bu felsefenin önemine atıfta bulunduklarına dikkat çekmiştik. İsmi hangisi olursa olsun bu felsefe Auguste Comte'un felsefesidir. Ki onun da felsefesine ve tarihine dair bir şeyler söylemiştik. Bu felsefe günümüzde Batı inkârcılığın (ateizmin) son şeklidir. Ayrıca ateizmin kendisi aracılığıyla Doğuya girdiği felsefedir. Onun bu felsefe aracılığıyla doğuya girmesini sanıyorum iki şey kolaylaştırmıştır: Birincisi: İnkaar ile ilham edilmeyecek olan Kant'ın felsefesinin bir tarafına dayanmak. Bununla beraber ben, daha önce bu filozofun boynunda Allah'ın varlığında şüphe eden muasırlar saptıklarının vebalinden bir pay olduğuna dikkat çekmiştim ve bu dikkat çekişim abes bir şey değildi. İkincisi: Pozitif felsefe mensupları nezdinde Allah, ne ispatı ne inkârı sabittir. Onların bu mutedilmiş gibi olana görüntüleri Batı meftunu yarım âlimleri ve yarım akıllıları cezbedebilir. Hâlbuki en üstün olan ve kendisinden üstün hiçbir şey oymayan İslâm, inkârcılığın hiçbir şekline aldanmayacak kadar akıllı, uyanıktır. Nitekim müslüman da varlığının ve yokluğunun sübutu eşit olan "Allah" inancına rıza göstermez. Allah'ın varlığını da yokluğunu da ispat etmeyen pozitif felsefe mensupları bunu incelemekten tamamen yüz çevirirler. Nitekim önderleri Auguste Comte'un "Din, inanın geçirdiği üç evrenin ilkel evresidir. Orta evresi tabiat ötesi ile meşgul olduğu evredir. Üçüncü ve kemal evresi ise bilimle (bilimle) meşgul olması ve ilk iki evreden tamamen yüz çevirmesi, ilmi, din boyasından tamamen arındırmaya çaba göstermesidir." sözü buna delalet etmektedir. Ayrıca son zamanlarda kitapların başından "Allah" ismini kaldırmak pozitivist felsefenin etkilerinin sonucudur. Yine Ezher dergisi editörü Üstadın her münasebette dayandığı "Mahsusun teyit etmediği hiçbir makulün değeri yoktur" kaidesi bu felsefenin temel kanunlarından biridir. Bundan dolayı Üstadın bu temel kanuna dayanması Doğu ve Batı âlimlerinin ikna olduğu Allah'ın varlığının akli delillerine ikna olmaya, Allah'ın varlığını ispat konusuna da Batıda devam eden psikoloji araştırmalarının neticelerine bağlamaya yol açmıştır. Bunun, pozitif felsefe

ketle Kant'ın ilahiyat felsefesinin münakaşası kitabımın üzerinde durduğu meselelerden biri olmuştur. Evet, bu filozof, Allah'ın varlığına iman edenlerden biridir. Ancak imanı, nazari akıl yoluyla değil bilakis ahlâki yol yahut onun isimlendirdiği şekliyle ameli akıl yoluyladır. İlerde incelemesi gelecektir. Muhtemelen Üstad iki yolu birbirine karıştırıyor. Nitekim Kant hakkındaki iddiasını teyit sadedinde Larauesse Ansiklopedisinden yaptığı nakil bunu teyit etmektedir: *"Filozof, insanın maarif (bilgi) kaynaklarını ıslah ile başlamıştır. İşini şüphe duyma üslubu ile başlatmış ve bunu, ameli akıl ve edebi prensip aracılığıyla yakini hakka (doğruya) ulaşmanın temeli almıştır. Bundan da yaratıcının varlığını ve ruhun ebediliğini çıkarmıştır."* Üstad, Kant'ın Allah'a imanını ilmi tahlil yoluyla olduğunu iddia etmektedir. Lararusse'tan yaptığı nakil ise imanını ameli (pratik) akıl ve ebedi prensip yoluyla olduğunu göstermektedir.

Ezher dergisi editörü Üstada hasmı ile mücadelesi sırasında fayda vermeyecek ve onun alanın filozoflarının felsefelerine vakıf olmadığını gösteren hususlardan biri de şu sözüdür:

"Âlim (bilgin), teleskopun gücünün ulaştığı en son noktaya gözüyle bakabiliyorsa en ince matematik hesaplamaları üzerine kaim bir nizamdan başkasına denk gelmiyorsa bu durumda kâinatın kendisinden kaynaklandığı etkenlerin mahza başıboşluk tesadüf etkisi altında olduğu çıkarma hakkı yoktur. Çünkü her yerde hâkim olan matematik düzen buna izin vermez. Bilakis zıddını icap ettirir. O da bu kâinat muhkem bir nizam üzerine caridir. Üzerinde tasavvurunun hayal edebileceği en üst derecede muhkem etkenler hâkimdir."

Eski ve yenidünyanın bütün inkârcıları, inkârlarını, âlemde baş etken başıboşluk anlayışı üzerine değil, bilakis tamamen mekanik bir düzenin neticesi olduğu anlayışı üzerine bina etmişlerdir. Bu düzenden de tamamen intizamlı bir şey sadır olur. Zira inkârcıların önderi Büchner şöyle demektedir: "Madem her tarafta kendisinden muntazam varlıklar sadır olan muntazam prensipler görmüyoruz, o zaman bizi bunları var eden akıllı bir sebebin varlığını farz etmeye sevk edecek bir gerekçe yoktur." Ancak kendisi bu ilkelerin, kendisini var eden akıllı bir sebebin mazharı (görüntüsü) olduğunu göz ardı etmiştir.

---

ateizminin (inkârının) Üstadın kalbini istila etmiş olduğundan başka bir manası yoktur. Onun şu anki tavrı pozitivistlerin tavrı gibidir, ne ispat ne de inkâr ediyor. Garip olan, Üstadın tartıştığı ve nazariyesinin hülasası daha önce işaret ettiğimiz gibi Allah'ın var olmadığını ispat değil, Allah'ın var olduğuna ikna olmamak olan küçük ateistin konumu pozitif felsefecilerin ve Üstadın konumu (tavrı) ile aynıdır. Aslında Üstad ile küçük ateist arasında bir fark yoktur. Küçük Üstad inkâr konumunda olduğunu biliyor, Üstad ise konumunun aynı olduğunu bilmiyor. Buna bağlı olarak konumunu bildiği zat ile münakaşa ediyor.

Bu da şunu gösteriyor: bu bakış açısı ilhad mezhebinde Büchner ve diğer inkârcıların bir tavrıydı. Daha sonra bu tavırdan nizami kökten inkâr etmeye yükselmişler yahut dönmüşlerdir. Zira onlar mekanik bir düzenin varlığını ikrar etmenin onları, âlemin makinesini yapan bir sâniin (yaratıcının) varlığını ikrara zorlayacağını görünce böyle yapmışlardır. Nitekim her makine ve her alet için bu husus kaçınılmazdır. Daha önce onların bu zorunluluk altında kaldıklarını beyan etmiştik. Dolayısıyla Üstadın bundan sonra "ancak Büchner" sözü doğru değildir. Kendisi risale sahibi profesörün dediğini diyememektedir: Vakıa, madem biz muntazam prensiplerden başkasını görmüyoruz o zaman bu prensiplerin mahza başıboşluk, tesadüf prensibi olan ilk sebebin var ettiği muntazam bir olgunun hâli olmasına bir mani yoktur.

Risale sahibi böyle demiyor. Başıboşluk ve tesadüf prensibini de âlemin muntazam prensipler üzerinde cereyan etmesinden çıkarmıyor. Bilakis nizamın varlığını inkâr ediyor ve âlemde nizamı suretinde görünen şeyin tesadüf yoluyla meydana gelmiş olmasının muhtemel olduğunu söylüyor. Nitekim Büchner de âlemin nizamının tesadüf ve başıboşluk üzerine benzer şeyler söyleşi, daha önce nakletmiş ve reddiyesini vermiştik.[228]

Hâsılı, Ezher dergisi editörü Üstad, yeni ateistle, nazariyesini neyin üzerine tesis ettiğini bilmeden mücadele etmektedir. Üstad, ona söylediklerinin uzak olduğunu söyleyerek itiraz etmektedir. Hâlbuki o söylediklerine akli imkân (mümkünlük) ile teselsül etmektedir. Asla iş böyledir şeklinde bir iddiada bulunmamaktadır. Ki "bu çok uzak bir şeydir" diyerek kendisine itiraz edilsin. Bilakis o, ne kadar uzak olsa da imkân haricinde olmadığını iddia etmektedir. Yahut Üstad, aklı imkân ve ihtimalin haddizatında alanının ne kadar geniş olabileceğini bilmiyor. Nitekim bu hususa, Üstadın, peygamberlerin mucizelerini inkâr ettiğini bildiğim ve bu hususta aramızda bir münazara vukuu bulduğu zaman vakıf oldum. Binaenaleyh hasmıyla âdi (tabii) imkân ölçüsü ile konuşmaktadır. Buna karşın -zannediyorum- hasmı geometrinin temeli olan metot üzere konuşmaktadır. O da şudur: Çelişik olmayan her şey mümkündür. Bu geniş esas üzerine âlemin nizamı suretinde gördüğümüz şeyin tesadüflerin gelişimi sonucu meydana geldiğini, onu kasten var ede herhangi bir akıllı sebebe dayanmadığını iddia etmektedir. O da yani Üstadın hasmı, sayıların büyük tesadüfü kanunun bu ihtimali geçerli kıldığını söylemektedir. Buna da tesadüf üzerine dönen

228 Onların şüphelerinin temel kaynağı âlemin yaratıcısı ilâhı ve oraya koyduğu nizamı gözleri ile görmemeleri ve maddi azalarıyla ulaşmamalarıdır. Bundan dolayı varlığını inkâr ediyor veya en azından varlığına ikna olmuyorlar. Ardından onun bir nazımı bulunmadığını söylüyorlar. Nazmı olmayan bir nizam diyorlar. Tabiat kanunlarıyla dedikleri de budur. Daha sonra nazım olmadan nizam olamayacağını söylüyor, buna bağlı olarak nizamı da inkâr edip tesadüf diyorlar.

tavla zarı ile istidlal etmekte oradan da kendisinden bilinen düzenli bir kitap oluşuncaya kadar rastgele hareket eden, birbiriyle çarpışan matbaa harfleri örneğine intikal etmektedir. Bunların hepsi de mümkün ihtimaller kabilindendir. Buna ek olarak o faraziyesini, istenilen şeklin oluşmasını tesadüfî sonsuz hareketler döngüsünden birine ihale ederek desteklemektedir. Başıboş hareketler döngüsünden herhangi birinde beklenilen kitabın oluşmaması ile itiraz edilen her noktada şöyle cevap verme imkânı olur: Önünde sonu olmayan bir zaman dilimi vardır. Dolayısıyla şu an olmadıysa bile gelecekte gerçekleşmesi mümkündür. O, bunu ne kadar uzak olursa olsun mümkün görmektedir. Madem elinde sonu olmayan bir zaman var. Bizden de milyonda bir, trilyonda bir yahut sonsuz sayıda bir ihtimale tutunacak derecede olan mücerret imkân risale sahibine yeterli gelmektedir.

Dolayısıyla üzerinde tartışılan meseleyi böyle bir hasma karşı kazanmak için nazariyesini geniş çemberi üzerine bina ettiği imkânı çürütmek, ortadan kaldırmaktır. Bunun da yolu, tutunmuş olduğu ihtimale bir yol olmadığını, bunun sadece uzak bir ihtimal olduğunu değil, bilakis tenakuza yol açan bir muhal (imkânsız) olduğunu ispat etmektir. Beyanı da şöyle:

Birincisi: "âlem, içinde alfabe harflerinin her birinden bir milyon bulunan bir matbaa gibidir. Bu harfler hareket etmeye ve çarpışmaya başlamıştır..." sözü: Buna cevap olarak, bu harfler neden bir muharrik olmadan hareket etmeye ve çarpışmaya başladı. Hâlbuki risale sahibinin bütün faraziyesini üzerine bina ettiği imkâna göre, muharrik bulunmaması hasebiyle hareket edebilirdi, etmeye de bilirdi. Bu harfler zatına nispetle, iki durumdan herhangi biri tercihli olmaksızın bilakis eşit olmak üzere harekete ve sükûna kabildi. Öyleyse hariçten bir muharrik olmaksızın farz edilen bu hareket eşit iki hâlden birinin hariçten bir tercih sebebi olmaksızın diğerine tercih edilmesi olur. Çünkü risalenin sahibinin faraziyesinde bir muharrik mevcut değildir. Harflerin kendisinden de kaynaklanan bir muharrik yoktur, çünkü onların hareket ve sükûna kabiliyetleri eşittir. Eğer harflerin hareketlerinin harflerin kendisinden kaynaklanan bir muraccihi (tercih ettireni) olsaydı o zaman hareket harfler için vacip sükûn (hareketsizlik) ise imkânsız olurdu. Buna bağlı olarak şayet hareket etmişse o zaman hareketinin tercih bila muraccih[229] olduğu sabit olur. Bu ise muhaldir, yani tercih sebebinin hem var olmasını hem var olmamasını ihtiva eteğinden dolayı imkânsızdır.[230] Aynı şey muntazam olmayan kendi kendine hareket

229 Tercih sebebi olmadan tercih, daha geniş olarak izah edilmişti. Akli imkânsızlardın biridir. **(Mütercim)**

230 Yani harfler harekete de sükûna (hareketsizliğe) da kabildir, her iki hâl harfler için mümkündür, sözümüzle, tercih bila muraccih olduğundan hareketin imkânsız olduğu, hareketin muharrik olmadan imkânsız, muharrikle beraber ise mümkün olduğu sözümüzü bağdaştırmak (imkânsızdır).

ettiği farz edilen ve kendisinde görülen intizamın rastgele sonsuz olan hareket turlarından birinde tesadüfen hâsıl olduğu farz edilen "âlem" için de söylenir. Bunun hariçten bir muharrik ile hareketi risale sahibinin farz ettiğine muhaliftir. Muharrik olmadan hareketi ise "rüchan bile muraccih"tir, bu da muhaldir.[231] Bilakis şunu diyoruz: Âlemin rastgele olan sonsuz hareket turlarından birinde bu meydana gelişin tesadüf dışında bir sebebi olmadan istenilen nizamın meydana gelmesi de muhaldir (imkânsızdır) ve ikinci bir "rüchan bile muraccih"tir. Bunun manası: İster âlemin nizamında olsun ister başka bir şeyde olsun illiyet ve sebebiyet ilkesini ilga etmek yoluyla tesadüfü esas almak ve bunu bizzat sebep saymak, tenakuzu ihtiva eden (icap ettiren) bir muhaldir. Tavla zarı da tesadüfle ne düşeş ne de başka bir şey gelir. Çünkü tesadüften kasıt, iki veya daha fazla mümkün ihtimallerden birinin tercih ettiren bir sebep olmadan husule gelmesidir. Bu mana ile tesadüf, sebepsiz bir husuldür (meydana geliştir). Ve bu durum husule (meydana gelişe) sebep sayılmaz. Aynen sebepsizliği sebep saymak gibidir. Öyleyse onların tesadüf dedikleri şey tesadüf olamaz. Eşit mümkün ihtimallerden birinin, bildiğimiz açık yahut bilmediğimiz gizli bir sebep olmadan meydana gelmesi mümkün değildir. Eğer böyle değilse, yani bir şey eşit, mümkün ihtimallerinden birine kendinden meylediyor o ihtimal de diğerlerine sebepsiz tercih oluyorsa "rüchan bile muraccih" lazım gelir ki bu da muhaldir, tenakuzu icap ettirir. Yani şundan dolayı: Eşit olduğu farz edilenin eşit olmaması yani hem eşit olmayı hem de eşit olmamayı aynı anda icap ettirmesi vardır. Bu ise zıtların (çelişik, aykırıların) bir arada bulunması manasını taşır.

Risale sahibinin ilimde önderlik makamında gördüğü büyük matematikçi Henri Poincare'in "Tesadüf sebeplere dair cehaletimizi gizler. Tesadüfe dayanmak bu sebepleri idrak etmekten kasır kalmanın ikrardır." Sözünün tahkiki (izahı) bu şekildedir. Garip olan şu ki, tesadüf kanununu sarılmış olan küçük ateist de hasmı Ezher dergisi editörü Üstad da her ikisi büyük matematikçinin bu sözünü naklediyorlar. Bu sözün dayandığı temeli bilmeden ilki reddederken ikincisi kabul ediyor.

---

231 Âlemin hareket turlarından her birinin sebebi öncesinde hareket bulunmayan ilk harekete dayanmaksızın kendisinden önce gelen harekettir. Böylece hareketin turlarından her biri sebebine dayanmış olur. Dolayısıyla "rüchan bila muraccih" icabı söz konusu olmaz." denilmez. Çünkü cevabında diyorum ki: Bu durum iki yönden muhaldir. Birincisi: Sebebin varlığını ikrar risale sahibinin faraziyesini üzerine inşa etiği başıboşluk kanununa aykırı bir adımdır. Farz edilenin hilafına dönmek ise tenakuzun icap ettiren bir muhaldir. İkincisi: Çünkü bu, yani âlemin hareket turlarından her birinin sebebinin hareketler silsilesi hacrinden bir muharrike ihtiyaç duymasın diye öncesinde hareket bulunmayan bir harekette son bulmayan kendisinden önceki hareketin olması, illetlerdeki teselsülün ta kendisidir. Teselsül de felsefecilerin ve kelamcıların icmaı ile batıldır. Bu satırların yazarı bu kitapta birçok yerde teselsül meselesi ve imkânsız olduğunun ispatı üzerinde durmuştur. Kendini ilme nispet etme iddiasında olanların şüphelerine rağmen. Son asırda Mısır'ın imamı olan Şeyh M. Abduh da bu meseleye bulaşan ve içinde çıkamayan biri olmasına rağmen.

"Rüchan bila muraccih"in imkânsız olduğu kelam âlimlerimiz arasında bilinen bir meselidir. Her ne kadar fail-i muhtardan muraccih (tercih sebebi) olmadan tercih caiz olsa da... Çünkü onun iradesi başka bir muraccihe ihtiyaç bırakmayacak şekilde bir muraccihtir.

"Rüchan bila muraccih" burhanı... Kesinliğinde matematik burhanlarına (kanunlarına) eşit olan bu burhan, matematik kanunları gibi tenakuz prensibine dayandığı için âlemin herhangi bir mucidi olmaksızın kendinden ve tabiatından var olduğunu söyleyen tabiatçılık mezhebini çürütmekte, yok etmektedir.[232] Çünkü varlık ve yokluk sıfatlarının eşit olduğu imkân sıfatına sahip olan âlem, varlığını yahut yokluğunu icap ettiren bir illet bulunmadığı için kendi kendine var olsaydı onda varlık tarafı yokluk tarafına tercih edilmiş olurdu. Hâlbuki farz edilen iki tarafın eşitliği idi. Bu ise tenakuz ihtiva eden bir hulfî kıyastır. Yani eşit oldukları farz edilen iki önermenin eşit olması. Âlemin hareketinin kendinden olduğunu söyleyen mezhep, tabiatçılık yani âlemin varlığını icap ettiren bir illet olmaksızın kendinden var olduğunu söyleyen mezhep, bunların hepsi batıldır. Hepsini tenakuz prensibine dayanan rüchan bila muraccih burhanı iptal etmektedir. Hepsi de tenakuz gibi imkânsızdırlar. Âlemin mevcudiyetini görüp var edenini görmeyen, hareketliliğini görüp nâzımını görmeyen gafil mucid (var eden) olmadan kendinden mevcut, muharrik olmadan kendinden hareketli, nazımı olmadan kendinden muntazam olduğunu zanneder. Çünkü o, görmediğine dair konuşmaktadır. Sözündeki çelişkiyi de görmemektedir. Çünkü tenakuz (çelişki) görülen, mahsus (duyularla idrak edilen) şeylerden değildir. Hâlbuki muasır kültür daha doğru ifadeyle muasır Mısır kültürü mahsus olandan başkasını saymamaktadır. Hatta Ezher dergisinin başında olan ve maddeci Üstad Nasif el-Mangabadi ile mücadele eden Üstad, mücadelesi sırasında şunu demektedir: "Mahsusun teyit etmediği hiçbir makulün varlığı söz konusu değildir."[233]

İmkân hâllerine dayanan ateist müellifin sözlerinde üç tane muhal (imkânsızlık) tespit etmiş bulunuyoruz:[234] "Âlem içinde alfabe harflerinin her birinden milyonlar-

232 Kendisinin ve tabiatının ona varlığı icap ettirmesi ihtimali batıl bir ihtimaldir. Öyle olsaydı âlem bütün cüzleriyle Vacibul-vücud, müstahilul-adem olurdu. Bu ise vakıaya aykırıdır. Çünkü böyle olsaydı kâinattaki hiçbir şeyin ademe (yokluğa) tagayyüre (değişime) kabiliyeti mümkün olmazdı. Ezelen ve ebeden olduğu hâl üzere kalması da icap ederdi. Bu ise müşahede edilenin hilafınadır.

233 İşte bu noktadan hareketle okur bu kitapta sürekli -modern ilim iddiasında olanların dediğinin aksine- şunu dediğimi görmektedir: Akli yakin hissi yakinden kuvvetlidir. Çünkü insan dünyada mahsus şeylerden olmamasına rağmen tenakuzun (aykırıların bir arada olmasının) imkânsızlığından emin olduğu kadar hiçbir şeyden emin olmaz.

234 Burada dördüncü bir muhal daha vardır. O da şudur: Risale sahibi âlem için istenilen tesadüfî nizamın mütenahi (sonu olan) çok hareket turları içinde meydana gelmesinden mutmain olmadığı için bu imkânı sonsuz turlar üzerine bina etmiştir. Ancak sonsuz turların meydana gelmesi tenakuzu icap ettiren bir

ca harf bulunan matbaaya benzer. Sonra bu harfler hareket etmeye ve çarpışmaya başladı..." Peki, bu matbaayı ve harfleri kim inşa etti? Harfleri kim hareket ettirdi? Hareketlerinin neticesini bir sistem (intizam) olarak kim oluşturdu, çıkardı?

İkincisi:

Mülhidler, her şeyi inkâr ediyorlar. Âlemin oluşmasında kasıt, ilim, gaye illeti, akıllı sebep bulunmasını da inkâr ediyorlar. Âlemin tesadüften doğduğunu, onda kadimen (eskiden), halen ve müstakbelen eseri olan nizamın, herhangi bir ilmi veya matematiksel hesaba dayanan bir nizam olmaksızın tesadüf nizamı olduğunu iddia ediyorlar. Nitekim Üstad Ferit Vecdî ilhadi risalenin sahibinin maksadını izah ederken bunu şu sözleriyle belirtmiştir:

"Onların, 'Kâinat matematiksel bir nizam üzerine kaimdir, çünkü insanın matematik bilgileriyle uyumlu olan düzeni ihtiva etmektedir' sözleri mahza hatadır. Zira kevni hadiselerin birbiriyle irtibatı ve matematiksel bir kanun üzerine tasarrufu eşyanın tabiatının matematiksel olduğuna yorumlanamaz. Çünkü genel tesadüf kanunu -ona göre- varlıklardan bir varlığı inşa etmeye ulaştığında onu bir "kevn (varlık)" olduğu için matematik kanunlarla zapt etmek zaruri bir şart olur. İşte bu noktadan hareketle -iddia ettiği üzere- matematik otoriteleri, tabiatın dakik ve matematik düzeni üzerine cereyan ettiğini saymakla hata etmişlerdir. Hakikat ise bunun başıboşluk (rastgele, tesadüf) nizamı çerçevesinde hareket ettiğidir."

Her şeyi inkâr edebilirler. Faraziyelerine binaen de her şeyi inkârları mümkün olabilir. Ancak onlar, kastın, ilmin, aklın, tanzim fikrinin, gaye illeti fikrinin insandaki varlığını inkâr edebilirler mi? İnsanoğlunun âlimlerinin kendisini ve kanunlarını tedvin ettikleri matematik ilminin insanlar içindeki varlığını inkâr edebilirler mi? Âlemin inşasında etken olan matematik ilmini inkâra imkân bulmuş görünseler de!

Hayır, asla! Bunu inkâr etmeleri mümkün değildir. Zira kendileri ile nefislerinde var olan şeylerin âlemdeki varlığını inkâr ettikleri ilimlerini ve akıllarını nasıl ink3ar

---

muhaldir. Yani sonu olmayanın son bulması... Çünkü sonu olmayan şey gerçekleşen merhalelerinin hepsinde son bulmaktadır. Sonsuz olan merhalesi ise ona ulaşmadan asla gerçekleşmeyecektir. Ona ulaşmak ise sonsuz olanın son bulmasıdır. Bu da bizim dikkat çektiğimiz tenakuzdur. Bu durum, risale sahibi ve benzeri ateistlerin, bazılarına rağmen hatta Kant gibi muvahhid akıl ehli filozoflardan bazılarının hatta ve hatta Şeyh M. Abduh gibi müslüman din âlimlerinden bazılarının bu muhali bilmemesine rağmen, öyledir. Bunlar aynı zamanda anlayışları, bilgileri teselsülün batıl olduğunu ikrar etmekten kasır kalanlardır. Ki teselsülün Allah'ın varlığına istidlalde önemli bir yeri vardır. Bundan dolayı bu kitapta önemle üzerinde durduk. Allah'ın tevfik ve yardımı ile üstündeki perdeyi açtık. Öyleyse âlem için matlup olan nizamın husulünün imkânını âlemin sonsuz tesadüfî hareketleri üzerine bina eden bu yeni mülhid (ateist), kendisine göre mümkün olan şeyi, farkında olmadan muhal (imkânsız) olan şey üzerine inşa etmektedir.

etsinler? Öyleyse ben onlara şunu soruyorum: Sizler, akıllarınız, matematiksel olan ve olmayan ilimleriniz, işleriniz, maslahatlarınız ve bütün fiillerinizdeki tedbir ve tanzim kastı, gaye illeti fikri, âlemin dâhilinde midir yoksa bunların hepsi âlemin dışında mıdır? Dışında olmadığında şüphe yoktur. Benim bu soruma cevap olarak, "Bizde bu durumların, -âlemde mevcut olmadıkları gibi- hiçbirisi yoktur" diyebilir misiniz? Hayır, asla! Bunu diyemezsiniz. Biraz önce mealen şunu dediniz (zaten): "Âlemin inşasında matematiksel bir kanun yoktur." Bilakis var olan tesadüf kanunudur. Ancak insan kendinde mevcut olan matematiksel kanunlardan dolayı bunu yanlış yorumlamıştır. İşte bakın, gaye illeti, kasıt, akıl, ilim, tanzim fikri ve matematiksel kanunlar âlemde mevcuttur, muş! Kastım şu: Bunlardan insanda mevcut olanların aynısı olduğu gibi âlemde mevcuttur. Her ne kadar cüzi bir önerme kapsamında olsa da. Ancak bunun böyle olması iddia ettiğiniz külli selbi bozmaya kâfidir. Çünkü salibe külliye önermenin zıddı cüzi mucebe önermedir. (Tümel olumsuzun zıddı tikel olumludur). Nitekim mantık ilmindeki kurallar bu şekildedir. Bu da sizden sadır olan bir başka çelişkidir. Şöyle ki, âlemin inşasında kasıt, ilim, matematiksel kanunlar, akıllı sebep bulunmasını inkâr ediyorken bunların hepsinin sizde mevcut olduğunu ikrar ediyorsunuz. Sanki siz, içindeki her şey tesadüf nizamına göre cereyan eden bu âlemin dışındasınız. Âlemde mevcut olmayan bu meziyetler bize nereden geldi? "Size nasıl geldi?" demiyorum. Zira tesadüf ve başıboşluk yoluyla geldi şeklinde cevap verebilirsiniz. Bilakis size "Bunları nasıl idare ediyorsunuz, işlerinizde ve maslahatlarınızda bunları nasıl kullanıyor, nasıl tatbik ediyorsunuz?" "Neden Ateistim" risalenin sahibi de bunu kendisini ilgilendirmeyen bir işle meşgul olma kabilinden mi telif etmiştir? Bu risaleyi telif ederken, âlemde herhangi bir ilim, şuur bulunmamasına binaen bir ilim ve şuur olmadan mı telif etmiştir? Ayrıca kendisinde gaye illeti bulunmayan ve başıboşluk, tesadüf nizamı dışında bir nizam ile hareket etmeyen bu âlemde "Neden Ateistim" demesi nasıl doğru olur? Öyle ise bu istifhamın cevabı: "Çünkü başıboşsun, vesselâm" olur. Başıboş değilsen tenakuza bulaşmışsın yahut âlemde mevcut olanın cahilsin. Neden ateist olduğunun cahili olduğu gibi bu sorunun bir çelişki olduğundan âlemin nizamında gaye illetinin var olmaması prensipleri arasında illiyet ve sebebiyet prensibinin bulunmaması ile bağdaşmadığından gafildir. Dolayısıyla âlemde neyin mevcut olduğundan neyin mevcut olmadığından cahil olması da uzak değildir.

Doğrusu, başıboşluk nizamının hâkim olduğu ve talilin cereyan etmediği âlemin cüzleri arasında akıl, âkil (akleden) ve makulün bulunmasının bir manası yoktur. Veya âlemin nizamındaki gaye illetinin varlığını idrak etmeyen aklın bütün işlerini ve tasarruflarını gaye illetleri üzerine bina eden beşeri akla muhalif olması gerekir.

Üçüncüsü:

Tavla zarı ve en az otuz altıda birde düşeşin gelmesi örneği aldatıcı bir örnektir, küçük ateistin görüşüne göre düşeşin gelmesi gibi tesadüf yolu ile olmuş olması muhtemel olan inceleme sadedinde olduğumuz âlemin nizamından olabildiğince uzaktır. Çünkü bunun en büyük tesadüf sayısının otuz altı olması -ki bu sadette zikredilen en az sayıdır- tavla zarlarının altı yüzlü olmasından kaynaklanmıştır. Altının altı ile çarpımından otuz altı çıkmıştır. Şayet zar bin, yüz bin yahut yüz bin milyon veya sayısız yüzlü olsaydı -âlemin zerreleri gibi- daha sonra sayı ile ifade edilemeyen bu sayı benzeri sayı ile çarpılsaydı bundan istenilen de çarpımın neticesinden biri olsaydı o zaman buradaki en büyük tesadüf sayıyı, sayısız olan istenmeyen diğer ihtimaller karşısında bir olan matlup (istenilen) sayının çıkma ihtimalinin azlığını bir düşünün. Gerçekleşmeye daha yakın daha galip bir ihtimal âlemin şu an itibariyle sahip olduğunu farz ettiğimiz nizamına neredeyse sonsuz sayıda olan bu ihtimaller arasında tesadüf etmemesi ihtimali olurdu. Bunu piyango bileti ile örneklendireyim. Senin elinde olan bilet, hiç kimsenin hesabının ve hayalinin ulaşamadığı sayıdaki isimler arasında olsa sınırsız olan sayılar toplamından hiçbir şey eksilmeden yapılan her çekilişte senin numaranın çıkacağına dair en küçük bir umudun yahut teminatın var mıdır? Sen bunun ilelebet olamayacağından emin misin? Bu şayet elinde bir bilet var ve her defasında numarasının çıkmasını bekliyorsan, öyledir. Ancak elinde bin tane yahut yüz bin veya yüz bin milyon bilet varsa ve her birinde farklı numaralar varsa... Sana her çekilişte elindeki biletler sayısınca çekiliş yapılsa... Sonra çekilişte elindekilerin hepsinin çıkması muteber sayılsa, hepsinin çıkmaması halinde de çıkanlar da iptal edilse... Bu durumda ya hepsini kazanacak ya da hepsini kaybedeceksin. O zaman bu mürekkep sayıyı çıkarmak bin tane sayını çıkarmaktan katbekat zor olacaktır. Şu anki âlemin nizamındaki terkip, tasavvur edilebilen her misal den daha çok ve daha dakiktir. Dolayısıyla onda istenilen neticeye tesadüf etmek en zordan daha zordur.

Bir örneğimiz daha vardır. O da elimizde milyonlarca matbaa harfi mevcuttur. Bu harfler dünyadaki en büyük kitabı yüzlerce, binlerce cilt halinde basmaya yeter. İstenilen ise herhangi bir bölmeye tabi tutmadan bir defada basmaktır. Çünkü harfler tekrar toplayıp ayrıştırılmaya ihtiyaç duymayacak derecede çok sayıdadır. Bu sefer onları hercü merce tabi tutarız ve bu hal üzere devam ederiz ki ta ki o kitabın bütün ciltleri ve unsurlarıyla hercü merc turlarından birinde bir defada meydana geliş heyetine tesadüf edilsin. Sen, istenilen heyete (şekle) tesadüf etmenin zor olduğunu, kitabın hacminin büyüklüğü oranında uzaklaştığını, biliyorsun. Bu kitabın kâinat kitap olması takdirinde zorluğun ve uzaklığını derecesini sen düşün. İşte bu

noktadan hareketle risale sahibinin muntazam bir makale yahut muntazam bir kitabın, harfleri arasında bir tertip olmadan rastgele hareketlerle oluşmasını sonu olmayan turlara bağlamaktadır. Diyor ki: "Şüphe yok ki bu döngülerin (turların) birinde şu an okuduğun makalenin ortaya çıkacağında şüphe yoktur. Nitekim sonsuz turlardan başka birinde de mutlaka "Türlerin Kökeni" adlı kitabını aynı şekilde "Kur'an"ın ortaya çıkması kaçınılmazdır. Bizim ailemiz de bu kitaplardan bir kitap olmanın haricinde bir şey değildir.

Biz daha önce şunu demiştik: Muntazam bir makale yahut kitabın özellikle büyük kitaplardan bir kitabın ortaya çıkması neredeyse muhaldir. Ancak risale sahibi başıboş, rastgele hareket turlarından birinde istenilen kitabın çıkmamasının da mazur görülme hakkı bulunmasını istiyor, binaenaleyh "sonsuz turlar henüz bitmedi, şimdiye kadar çıkmadıysa başka bir turda çıkacaktır" diyor. Kitap ilelebet çıkmayabilir, turlar da ilelebet bitmeyebilir. Risale sahibi de her defasında kabulün muhtevası kabul ettiği mazeretini sonsuza kadar tekrar eder durur. Bu mazeretin manası ki kitabın çıkışını sonsuzun son bulmasına yani muhale bağlamaktadır. "Neden ateistim?" adlı risaleyi tenkidi burada bitirelim, dünya bitse de bitmeyecek olan evham ve dalaletleri de ona bırakalım. Aynen meşhur Türk şair Ziya Paşa'nın *"Harabat"* kitabının mukaddimesinde dediği gibi:

Sermaye-i şairan tükenmez

Dünya tükenir yalan tükenmez.

Büchner'in kitabının yedinci bölümünde söylediklerine dönelim:

Âlemdeki nizam ve kemalin tesadüflerden ve başıboş, rastgele çarpışmadan doğduğu iddiasında, ulaşılması çok uzak olan bu neticenin içinde hâsıl olduğu uzun zamanı dayanmaya gelince -nitekim bu, Büncher'in ve onun izinden gidenlerin kadir bir yaratıcı ihtiyaç duymama karşısındaki üçüncü tutamaklarıdır- cevabı şöyledir: Başıboşluk, ikinci dayanaklarına cevap verirken ispat ettiğimiz gibi kemale ve nizama aykırı ise uzun zamanlarda bunun devam etmesine her ikisine daha çok aykırıdır. Çünkü zaman uzadıkça ve başıboşluğun müddeti arttıkça başıboşluktan doğan tezat ve karışıklık artacaktır. Başıboşluğun devamından nizam ve kemalin hâsıl olması bir kenara... Bu en açık bedihi hâllerdendir.

Mülhidlerin, âlemlerin rabbi olan Allah'ın var olmasını, âlemi tekâmüllerin uzun zaman içinde hâsıl olmasından çıkarmaları, bu tekâmülün de herhangi bir mükemmil (kemale erdiren) olmadan kendi kendine hâsıl olduğuna hükmetmeleri makul bir şey değildir. Diyorlar ki: "Allah mevcut olsaydı, yeryüzündeki bitki, hayvan, in-

san gibi ulvî varlıkları yaratmakta, yer küremizin soğumasına, bir takım değişim ve evrelerin meydana geldiği uzun zamana ihtiyaç duymazdı. Mutlak olarak yaratan Allah'ın var olması takdirinde, gördüğümüz bu en uzun zamanda hâsıl olmuş olan tekâmülleri bir anda yapmış olması icap eder mi? Âlemi kemali en hızlı zamanda yaratmaya kadir olan ilah, en uzun zamanda yaratmaya kadir değil mi? Yoksa biz yaratıcı ilaha, yaratmayı istediği şeyleri yaratmakta yol gösterme vazifesini mi üstlendik? Uzun zamanı Allah'ın bu şekildeki iradesini yorumlamayı bırakıp[235] kâinatta oluşan kemal ve intizamı herhangi bir idare eden nazım, tedbir eden bir mükemmil olmaksızın bilakis rastgele çarpışma ve tesadüflerin devamlılığını kemale erdiren, tedbir eden nâzımın yerine ikame etmek suretiyle kendi kendine var olmak ile izaha yönelmek bir akıl sahibinin ana kabul etmeyeceği bir husustur. Ayrıca biraz önce inkâra risaleyi tenkit ederken ilga edilmesinin rüchan bila muraccihi icap ettiren muhal olduğunu beyan ettiğimiz illiyet prensibine de aykırıdır.

Dolayısıyla nazım olmadan nizamın husulü muhaldir (imkânsızdır). Zaman ne kadar uzarsa uzasın muhal, mümkine dönmez, nitekim kadir olan ilah da âcize dönmez. En kısa zamanda yaratmaya kadir olduğu şeyi en uzun zamanda yaratmak verdiği zaman, buna kadirdir ve bundan aciz kalmaz. Tesadüfü nizam veren sebebin yerine koymak caiz değildir. Çünkü bu, sebebin yokluğu halinden ibarettir. Sebepsizlik de sebep sayılamaz. Nitekim nizamın (düzenin) zıttı olan başıboşluğu intizam sebebinin yerine ikame etmek de mânii (engeli) muhteri (icap ettiren) yerine ikame etmek gibidir. Onların tabiat kanunlarını kabul etmeleri de tesadüf ve başıboşluğu ikrar etmeyi reddeder. Çünkü âlemin tekâmülü keyfiyetini izahlarına göre kanun manası, kanunsuzluk yahut daimi başıboşluğu, başıboşluk zıttı bir kanun saymak olur. Âlemin tekâmül suretine ve bugünkü nizamı bu iktisap etmesi kanunun da meşhur eski imamları Büchner'den ve onun sönmüş yıldızı yeni talebesi İsmail Ethem'den gelen bu tefsir ve izah açık bir şekilde tabiat kanunlarını kabulden geri adım attıklarına ve o sözü söylemenin manasından boşaltmak dışında bir manası olmadığına delalet etmektedir. Ben okurun dikkatini bu noktaya çekiyorum. Zira bu nokta, ilhadın (inkârın, ateizmin) temelinin geometrik tasarımını göstermektedir. Bunun tahlili ve temelinin bir uçurumun kenarına bina edilmiş olduğunun açıklaması bu kitabın özündendir.

Sonra ben şundan eminim: Okur inkârcıların zikretmiş olduğumuz sözlerine muttali olduktan sonra şaşırmakta ve kendine bedihi konularla çakışan bu saçmalıkları söylemeye bunları zorlayan sebebin ne olduğunu sormaktadır. Daha sonra sebe-

235 Şu da var ki milyonlarla ifade edilen zaman Allah'u Teâlâ'ya nispetle uzun değildir. Zira rabbin katında bir gün saydıklarımızdan bin yıl kadardır. Zamanın uzunluğu aceleci olarak yaratılmış insana göredir.

bin önlerinde dikili duran kâinatı, akılları dehşete düşürecek, gözleri bitkin bırakan bir nizam üzerine yaratan Allah'ın varlığını ispat eden gaye illetleri delili olduğunu hatırlatmaktadır. Bu sefer onun gözünde bu delilin karşı koymaya güç yetiremeyecekleri ağırlığı ile inkârcıları susturan delil olduğu ortaya çıkar. Onlar, inatlarına azgınlıklarına rağmen ezici ağırlığı altında kıpırdayamamaktadırlar. Buna bağlı olarak cemaati güldürecek saçmalıklara yönelmektedir. Üstad Ferid Vecdî inkârcı risale sahibine şöyle demişti: "Bu tahakküm neden? Varlık âleminin aslının kuralı, düzeni olmayan bir başıboş kuvvetler olduğunu söylemek için mi? İnkârcıların kendisi ezelden bu yana âlemi (kevni) kuvvetlerden ayrılmayan muhkem prensiplerin varlığını kabul ediyorken bu faraziyenin ilhada ne gibi bir faydası olur?"

Biz de diyoruz ki:

Niye âlim ve hâkim olan koyucusu olmadan muhkem prensiplerin varlığını mümkün görmeleri Üstad nezdinde mümkün oldu mu ki, risale sahibine bu konuda öneride bulunuyor. Nasıl olur ki onların kendileri için geçerli görmüyorlar? Öyle ki faraziyesini bırakıp tesadüf üzerine kurulu başka bir faraziyeye müracaat etmişlerdir. Her ne kadar bıraktıkları ve yeni başvurdukları faraziyelerden her biri diğerinden saçma olsa da... Âlemin nizamının azim olan nâzımına delaletini inkâr edenlerin bu saçmalıklarını Üstad nasıl çok görür? Göz kamaştıran delaleti ve bitirici darbesiyle akıllarını başlarından alan âlemin nizamı delili karşısındaki saçmalıklarının; gözün görmek için yapılmış olmadığını, kulağın işitmek için yapılmadığını, bilakis gözün tesadüfen gördüğünü, kulağın tesadüfen işittiğini iddia edecek dereceye sürüklediğini bilmiyor mu? Canlı varlıkların diğer duyu ve organları da öyle. Beyin düşünme organı değil arkasında idrak eden bir nefis (ruh) de yok. Bilakis düşünen kan ve etten oluşan bu et parçasıdır. Düşünmesi de tesadüfidir. Aynen gözün görmesi, burnun koku alması ve ciğerin nefes alıp vermesi gibi...

Bedahete aykırı olan bütün bu iddialardan kasıtları; bu azaların yapılışında kasıt, irade ve planlamayı inkâr etmektedir ki bunlar her şeyden haberdar, her şeye kadir olan bir saniinin (yaratıcının) eseri olduklarına delalet etmesinler. Azalarının inşasında kasıt ve planlamanın varlığını inkâr eden bu kimselerin kendi fiillerinden kasıtları bulunduğunu, herhangi bir gaye için çabalarının ve bu gayeye ulaşmak için planlarının mevcudiyetini inkâr etmeleri icap eder. Örnek olarak gözlerini herhangi bir şeye dönmeleri hatta gözlük kullanmaları o şeyi görmek kastı ile olmamalıdır. Yemek yemeleri açlığı su içmeleri susuzluğu gidermek için olmamalıdır. Çünkü onların anlayışına göre kâinatta bir kasıt yoktur yahut onların kendisi kâinattan (varlıklardan) biri değildirler böylece bütün amelleri tesadüfen ve rastgele onlardan sa-

dır olmuş olur. Âlemin diğer cüzlerindeki azalarındaki hal nasıl ise öyle...[236]

Onların tesadüf saçmalığından kaçıp tabiat kanunları, tabii sevk, doğal seçilim, tabii tekâmül ifadelerine başvurduklarını görmekteyiz. Sonra kanunu ikrarın, güçleri yettiğince inkâr etmeye çabaladıkları gaye illetlerini ihtiva eden nizamı (sistem, düzen) inkâr olduğunu görüyorlar. Bu sefer firar ettikleri yoldan dönüp daha önce izah ettiğimiz gibi "kanun" lafzının mecaz ve istiare olduğunu söylüyorlardır. Bazıları da tesadüf ile ona aykırı olan kanun ve benzerleri arasında gidip dönmekten sonra bunu mecaz ve istiare ile tevil etmekten bıkınca utanmayı kökünden atmaya azmedip tabiat kanunu ve benzeri olan sevkin, seçimin, tercihin ve tekâmülün gerçek olduğunu iddia etmiştir. Maddenin duyusu ve şuuru olduğunu söylemiştir. Madde bu özellikleri kuvvet olarak ihtiva eden kemale erdiği her evrede onu fiiliyata çıkarır. Schopenhauer diyor ki:

"Madde düştüğü gibi düşünür de."

Monizm mezhebinin kurucusu ve âlemdeki nizamın tesadüf ve başıboşluk dışında bir nazımı olmadığını söyleyen maddecilerin mezhebini tadil eden filozof Heackel, onların düştükleri zor durumu görünce mevcudatın var olması için lazım olan bütün kuvvetlerin bütün şekilleri ile tabiatta mevcut oldukları iddia etmiştir. Diyor ki: "Maddenin her tekil cüzünde, her zerresinde (atomunda) his, meyil, şuur gibi kudretli ruhun ilkeleri vardır."

Heackeli'n maddeciliğinden önce problemlerin kaynağı, kendi başına tekâmüle erme kuvveti olmayan münfail (edilgen) bir maddenin varlığı kabul idi. Bu adam; menşe (başlangıç) kuvvet, hareket ve ali mevcudat tabaklarından ortaya çıkan bütün kemâlât muammalarını bu özelliklerinin hepsinin maddede mevcut olduğunu iddia ederek çözmeye çalışmıştır. Hatta ona göre iradenin kaynağı tekil fertlerde mevcut olan itme-çekme kuvvetidir. Sanki bu iddiası ile maddecilerin cevap vermekten aciz kaldıkları soruları:

"Atıl maddeye hareket nereden geldi?" "İhsas (duyum) ve idrak kendisine nereden geldi?" cevaplamış olmaktadır.

Ancak bu iddia maddecilerin, aralarında Heackel de bulunmak üzere kendisine dayanmakla övündükleri deneyin aksinedir. Sair maddeciler gibi deneyin bulunduğu mahalde -ki burası da azaların cümlesidir- idrak ve iradenin varlığını inkâr etmiş

236 Bu anlayış maddecilerin kasıt ve tercihi yine inkâr ettikleri mekanik tabiatın gereksinimi anlayışından farklıdır.

bu azaların varlığını deneye tabii tutmadığı daha doğru ifade ile deneye tabii tutmaya imkân bulamadığı tekil cüzlerin de var olduklarını ispat etmiştir. Dolayısıyla nazariyesinin manası, bizim gücümüzün, kendilerinden terekküp ettiğimiz (oluştuğumuz) tekil fertlerin gücünden daha az olduğudur. Bizler de toplam heyete dönen, hissedilen iradenin altındaki idare yerine cüzlerinin iradesinin otoritesi altındayız. Dolayısıyla insanda bizim tevehhüm ettiğimiz hürriyet ve idare dışında bir şey yoktur. Nitekim maddecilerin nezdinde de durum böyledir. Buna karşın Heackel insandan bu iki hâleti çekip tekil fertlere izafe etmektedir. Sen de biliyorsun ki bunların tekil cüzlerde varlığına, Heackel ve arkadaşlarının kendisinde varlığını inkâr ettikleri azanın cümlesinde var olması dışında bir delil yoktur. Ancak aksi doğru olur. Yani, cüzlerde mevcut olsa ve bununla cüzlerden oluşan bütünlerdeki mevcudiyetine istidlal edilse bu istidlal doğru olurdu. Çünkü cüzde bulunanın küllde (bütünde) bulunması icap eder. Ancak bütünde bulunanın cüzde bulunması gerekmez. Çünkü onun, cüzlerin bir araya gelmesinin doğurduğu bir özellik olması mümkündür. Bu, inkârcıların deney usullerine ne derece sadık kaldıklarının en büyük şahididir. Bir bak nasıl da faraziyeleri deneyin yerine koymaktadırlar. Hatta faraziyeye sarılma uğruna deneyi nasıl çiğnemektedirler. Ruhçular, maddecilerin "İdrak ruhun eylemi değil, beynin eylemidir" sözlerini ayıplıyorlardı. Bu sefer Heackel çıktı ve maddenin her bir cüzünün idrake istidadı olduğunu iddia etti. Yani kendisi ölçüsü olmayan faraziye dairesini son haddine kadar genişletmiştir bu fiili ile şöyle bir zata benzemektedir:

Bu zat ümit edip hayalinde bir saray inşa etmeye girişmiştir. İnşası için farz ettiği paranın yetmediğini görünce bir dostuna müracaat eder. Dostu da onu ilk etapta farz ettiği miktarı arttırmasını önerir da böyle yapıp problemini çözer.

Nitekim filozof Oliver Lodge, Heackel'in "Maddenin ve cüzlerinin dâhilinde eşit olarak mevcut olan itme-çekme yahut etki-tepki gibi eşit farklı dâhili kuvvetlerin öküzlerden mürekkep cismin bütününü, birbirleri ile olan tearuzundan ne neticesinde etkisinin düşmesinden dolayı hareket ettirici olmayacağını" söyleyen basit kaideye bilmemesini tenkit etmiştir. Yine şöyle demiştir: "Heackel, şimdiye kadar hakikati tam manası ile bilinmeyen hayatı irade ve şuuru mizah konusunda tek bir şey yapmaktadır da maddenin o sıfatları ihtiva ettiğini farz etmesidir. Ancak bu faraziye ne bir ilme dayanmakta ne de mezkûr durumlara dair herhangi bir fikir vermektedir. Bilakis ulaşılması kabil olmayan şeylerin varlığını kabul etmekten sonra bu hususta daha derin inceleme imkânı bulunmamasına dayanarak bunları tekil cüzlere nispet etmektedir."

Büchner diyor ki: "Aklın inkişafı ve tekâmülü, tabii kuvvetlerin en zor işi son zaferi sayısız asırlar boyunca bir mertebeden başka bir mertebeye beşeriyet mertebesine ulaşıncaya dek terakki etmesinin neticesi idi." Ancak, birbirini çürüten bu sözleri söyleyenler kendileri aleyhine varid olan şu itirazları düşünmemişlerdir:

Şayet tabiatta onların son sözlerinde iddia ettikleri gibi âleme nizamını temin (garanti) eden akıl ve şuur varsa neden ilk etapta müşahede edilenin hilafına âlemin bir nizamı bulunmasını inkâr ettiler. Yine neden kâinattaki gaye illetlerini inkâr ettiler ve onu inkâr uğrunda akıllı insanın dile getiremeyeceği "göz, görme organı değildir; kulak işitmek için değildir." gibi iddialarında bulundular.[237] Yine neden gaye illetlerinin varlığında mezheplerinin doğruluğuna karşı en büyük engeli gördüler. Hâlbuki bunları şayet var ise tabiatın aklına ve şuuruna bağlamaları mümkündü. Tabii sevk, tabii (doğal) seçilim, tabii fiiller, tabii kanunlar ve bunların her birini "tabii" sıfatı ile niteleme sonra bu sıfatın mevsuflarını mecaz ve istiareye yorumlama daha sonra da tesadüf ve başıboşluğu esas alma... Maddenin akıl ve şuuruna -tabiatın demiyorum zira tabiatın aklının olması bir tarafa varlığı dahi yoktur- delalet eden irade ve kastı inkâr etmek için dile getirilen bu iddiaların hepsi açık bir delilden ve doğru bir inançtan kaynaklanmayan iddialar değil miydi?[238]

Aynı şekilde son iddiaları da bize ve bütün insanlara onların ilk adımda maksut (planlanmış) nizamı inkâr etmeleri ve maksut olmayan tabii sevki, tabii meyli, tabii kanunları iddia etmeleri sonra da mahza tesadüfü esas almaları, bunların hepsi de açık bir delilden ve doğru bir inançtan kaynaklanmış değildi. Bilakis insanların aldanma nabızlarını yoklamak içindi. Bütün bu çelişkili ileri atılmalar geri adım atmalar her birinin aklın sınırlarını aşmasına ilaveten, inkârcıların (mülhitlerin) âlemin nizamı delilin kuvveti ve ağırlığı altında ne derece sıkıştıklarını görmektedir.

237 Walter diyor ki: "Gözün görmek için olmadığını, kulağın işitmek için olmadığını, midenin yemekleri hazmetmek için olmadığını söylemek en büyük fuzulilik en saçma deliliktir."

238 Alfred Bhed **"Ruh ve Beden"** adlı kitabında şöyle demiştir: "Ben şundan eminim maddeci (materyalist) olan "şuur" denilen şeyi tahlil etmekle alakadar olmamıştır. Şayet alakadar olsaydı şuur hadiselerinden herhangi birini bir zerre maddeye bağlamanın hiçbir suretle mümkün olmadığını görürdü. Şair Sulley Prudhomme, Fransız Akademisinde Fizyoloji Profesörü olan Charles Richet'in yazdığı bir makalesine cevabında şöyle demiştir: "Kâinat beşeriyetin şu an itibari ile ulaştığı malumata nazaran birini diğerine bağlamak mümkün olmayan iki kısma ayrılmaktadır. Bununla beraber her ikisi birbirine sınırsız, sayısız bağ ile bağlıdır: Maddi ve ruhi." Yine şöyle demiştir: "Şuur, ne kadar az olursa olsun, maddenin buna güç yetiremeyeceğinde şüphe yoktur. Zira madde kendi zatında şuursuzdur. Şuursuzluk da maddenin temel özelliğidir."

Tabiatta yahut maddede akıl ve şuurun varlığını iddia edenler bir korkuyla bunu iddia etmişler ve "o (madde ve tabiat)" bu meziyetleri kuvvet alarak ihtiva eder kemale erdiği her noktada fiil halinde çıkartır. Büchner diyor ki: "Aklın inkişafı tabii kuvvetlerin en zor işi olmuştur." Sözlerinin muktezası şudur: "Aklın, beşeriyet mertebesinden önce tabiatta veya maddede bir varlığı bulunmuyordu." Çünkü onun kuvvet (yeti) olarak akıllı olmasının manası onun beşeriyet mertebesine ulaştığı zaman aklı olacağı demektir. Şayet o mertebeden önce bir aklı bulunmuyorsa hangi şey akleden bir beşer olmaya çabalıyor? Daha aklı olmadan önce maslahatını idrak eden bir aklı mı vardı? Mantığın icap ettirdiği beşeriyet mertebesine ermeden aklı olmayan madde veya tabiatın gücü yettiğince ne kadar çabalarsa çabalasın akıldaki payı Büchner ve benzerlerinin payı kadar olan beşer inşa etmekten başkasına güç yetiremeyecektir.[239]

"Şayet akıllı olan beşer aklı olmayan tabiata veya maddeye akıllı bir beşer inşa ettirir" deselerdi "aklı olmayan tabiat veya madde aklı olan bir beşer yetiştirdi." sözlerinden daha az saçma olurdu. Bu, varlık itibari ile müteahhir olan beşerin kendisinden önce gelen tabiatı veya maddeyi inşa ettirmesi mümkün olmamasına rağmen...

Sen mülhitlerin (inkârcıların) ağırlığı altında inledikleri ve nereye giderlerse gitsinler hangi kapıyı çalarlarsa çalsınlar bir kurtuluş yeri bulamadıkları problemleri görüp kavradığının zaman yine azların, Allah'ın hidayetine mazhar olup Allah'ın varlığını inkâr etseler bütün problemlerinin zail olacağını gördüğün zaman... Bu gerçeği görüp kavradığın zaman Bağdatlı ilhad (inkârcılık) şairi Cemil Ez-Zehavi'nin sözünün sakit olduğunu bildirdin:

Tabiatın mahiyetini bilemeyince

Kendini muallik makamına koyunca

Çözer umuduyla -bir "rab" var dedin-

Problemleri... O rab da olduğu en büyük müşkilin

239 İnsandaki akıl tabiat veya maddenin vergisi olsaydı dilediğine çok dilediğine de az veren dilediğini saptırıp dilediğine hidayet veren Allah'ın lütfu olmasaydı bütün insanlar da aynı oranda bulunurdu. Hâlbuki durum böyle değildir. Hatta "sağlıklı akıl sağlıklı bedende bulunur" şeklindeki sözleri de doğru değildir. Allah'u Teâlâ'nın da **"Arzda birbirine mücavir kıtalar, üzüm bağları, ekinler, çatallı çatalsız hurmalıklar vardır ki hepsi bir su ile sulanır. Hâlbuki yemişlerin de bazısını bazısına üstün kılıyoruz. Şüphesiz bunda düşünen bir kavim için ayetler vardır."** *(Rad, 4)* buyruğunda akleden bir kavim (topluluk) için ayetler (dersler, ibretler) vardır.

Zira Allah'ın varlığını ikrarda hiçbir problem yoktur. Çünkü kâinattaki müşkilatın onun varlığını ikrardan başka çözümü yoktur. Burada tek müşkil zatını idrakten aciz kalmamız, insanın da bilmediğine düşman olmasıdır. Evet, nasıl ki Allah'ın varlığını bilmek en büyük çözüm ise Allah'ın zatını bilmek en büyük müşkildir. Allah işkâl ve çözüm olarak en büyüktür. Nitekim varlığı kâinatın tılsımlarını çözmek olana yaraşan beşerin bilgisinin ona ulaşamamasıdır. Acaba ilhad şairi kasır aklı ile kürsüsü gökleri ve yeri kuşatmış olan Allah'ın zatını bilmeyi mi hedeflemiştir? Hâlbuki kendisi onu bilmekle mükellef değildir ki kendisi en zahir varlık olmasına rağmen henüz varlığını bilmemiştir.

Allah'ın varlığını ikrarda bir müşkil daha vardır. O da varlığını kabul eden kişi dinin emirlerine boyun eğme, haramlarından kaçınma meşakkatine sokmaktadır. Muhtemelen filozof şairin büyük problem gördüğü husus buydu.

GAYE İLLETLERİ DELİLİNE İKİ İTİRAZ

Geriye şu kaldı: Batılı ulemadan Allah'ın varlığına iman eden iki büyük âlim, kelam ilminde "âlemin nizamı delili" diye isimlendirilen gaye illetleri deliline itiraz etmişlerdir. Biri, Allah'ın varlığını ispat eden bütün nazari, akli delillere itiraz eden Kant diğeri ise Newton'dur. Üstad Akkad *"Allah"* adlı kitabında (sayfa 199) şöyle demiştir: "Filozof Newton'un görüşüne gelince, biz ihkamı (sağlamlık) ve itkanı (düzen) ile Sânii (yapanı yaratını) olan Allah'ın varlığına delil getirmek için âlemi ihkam ve itkan ile nitelendiremeyiz. Bu delil filozofun görüşüne göre içinde tenakuz ihtiva etmektedir. Çünkü ihkam ve itkana sahip olan âlem, yaratıldıktan sonra kanunları ve prensipleri ile ilahi inayetten müstağni olur. Allah'a iman da her vakit mahlûkatı kuşatmış olan inayete iman üzerine kaimdir. Âlemde noksanlığın bulunması, hikmeti sonsuz Sanii'in (yaratıcının) varlığı âlemin kemalin tamamına ulaşmamış ve her zaman mucidine muhtaç bir varlık olmasını iktiza eder.

Leibniz, Newton'un âlemiyle alay eder çünkü Leibniz daha önce geçtiği gibi "leyse fil-imkân-ebdaa mimma kaan (var olandan daha mükemmeli mümkün değildir)" görüşündedir. Yine diyor ki: "Newton'un âlemi, belirli aralıklarla çarkları, helezonları kurmaya, düzeltilmeye ihtiyaç duyan saat gibidir. Hâlbuki Allah'ın sanatı bu şekildeki bir sanattan çok yücedir."

Sonra Üstad Akkad şöyle der: "Bu iki büyük akıl arasındaki karşılaştırmadan istifade edilecek, en hayırlı sonuç meselenin tek bir düşünce ile kuşatılmaktan büyük iyice düşünüldükten sonra her iki görüşe de kabil olduğudur. Leibniz'in mezhebi, bütün mümkinatta olduğu gibi âlemin de nakıs olduğunu inkâr etmemektedir. Âlemin "mümkün olan en iyi âlem" olması onu kemalde Vacibul-vücud derecesine ulaşamayan mümkinat dairesinden çıkarmaz. Âlemin muhkem ve itkan üzerine olması ihkam ve itkanın hangi manası esas alınarak söylenmişse Newton tarafından yapılan itirazı geçerli kılmaz. Bilakis yaratmanın kesintili bir fiil değil de devam eden bir fiil olduğunu söyleyen diğer filozofların görüşünden bir tekmileye (tamamlamaya) ihtiyaç duyar. Varlık, Allah'ın kudreti ile kaim olmaya devam etmektedir. Çünkü hiçbir zaman kendi varlığı ile müstakil olmaz. Varlığı da herhangi bir vakitle sınırlı değildir."

Ben de diyorum ki: Üstadın sözlerinin başı, tek bir düşünceyle kuşatılmakta büyük ve her iki görüşe kabil olan bu meselede Newton ile Leibniz'in görüşlerini bağdaştırmayı tercihe meylediyor. Sonunda ise Leibniz'in görüşüne dönüyor ve Newton'un ona itirazına cevap vererek müdafaa ediyor. İhkam ve itkan açısından âlemin kemal derecesinde olduğuna "var olandan daha mükemmelinin olmasının mümkün

olmadığına" hükmediyor. Cevabı iki taraflı sadır olmuştur. Birincisi Leibniz'in âlemin ekmeliyetinden kastı Vacibul-vücudluk olan ilahlık mertebesine ulaşmış olma derecesinde değildir. Zira âlemin en kâmil tarzda yaratmış olan Allah, kendi gibi bir ilah yaratacak değildir.

Ancak bu cevabın Newton'u itirazına mutabık olması tartışmalıdır. Çünkü onun, âlemin ekmeliyetine itirazından kastının, ilahlık mertebesine ulaşmış olması uzak bir ihtimaldir. Bilakis âlemde yaratıcının varlığına ihtiyaç duyacağı bir noksanın olmaması onun için kâfidir. Buna göre Newton'un âlemi, mimarının içinde hiçbir eksik bırakmadığı bir kale gibi değerlendirilir. İşte bu durumda onun (âlemin) mimarından müstağni olması farz edilir. Şöyle ki mimarının ölüp kalesinin kemal üzere baki kalması tasavvur edilir.

İtirazına mutabık olarak cevap şöyle olur: Âlemin yaratıcısı, âdemoğullarında kale mimarına kıyas edilemez. Âdemoğlu (mimar) inşa ettiğini yaratıcısı, varlığının tam illeti, öyle ki varlığı illetin varlığına, varlığının devamı ise onun bekasına bağlı olacak şekilde değildir. İnsanın inşa ettiği kale, inşa için lazım olan şeylerin yaratılmasında, mimarın kendisinin ve bina esnasında kullandığı fiillerin yaratılmasında Allah'a dayanmıştır, ona muhtaçtır. Daha doğru ifade ile onun bundaki ve binanın bekasındaki payı azdan daha azdır. Çoktan daha çok olanın dayanağı ise gökleri ve yeri zail olup gitmesin diye tutan Allah'adır. Dolayısıyla mimarın ölümü ile kale yıkılmaz. İnşası ve bekası üzerinde doğrudan müessir olan Allah'ın iradesine dayanarak ayak duracağı müddet kadar ayakta kalır. Bundan dolayı okur daha önce geçen Descartes'ın Allah'ın varlığına dair delilleri arasında -ki bu delili yaratma deliline üstün tutuyordu- şu sözünü görmüştü : "Cevheri muhafaza etmek ve yaratıldığı şekil üzere tutmak, yaratılması ile aynıdır. Ben, beni kim yarattığını öğrenmek istediğim zaman şöyle derim: Beni baştan yaratan şu an hayatta tutandır."

Newton'un itirazını bertaraf edecek cevap işte budur. Leibniz'in mezhebine bir itiraz daha vardır. O da "var olandan daha mükemmelinin olması mümkün değildir" demek, Allah'u Teâlâ'nın fail-i muhtar olmadığına, âlemin de kadim olduğuna yol açar. Nitekim yeri geldiğinde tahkik edilecektir. Üstad bu itiraza değinmemiştir.

Üstad Akkad adı geçen kitabında (sayfa 223) diyor ki: "Bu burhana (gaye illetleri burhanını kast ediyor) yönetilen bütün itirazlar içinde ağırlık vermeye değeri olan itiraz, hayatta "şer (kötülük) ve "elem (acı)"in varlığı ile yapılan itirazdır. Zira nasıl olur da bu âlemdeki "kemal kastı" açıktır denilir sonra şerrin, noksanlığın ve zulmün varlığı kemalin varlığı ile bir arada bulunur? Şöyle mi denilir: Şer de kast edilmiştir. Şu da denir mi: Zulüm, hakîmin hikmetine layıktır?"

Daha sonra Üstad, bu âlem ile o itiraz edenlerin hayal ettiği âlem arasında kıyaslama yaparak cevap verir.

Biz de diyoruz ki: Evla olan âlemdeki şerrin varlığına meselesini gaye illetleri deliline itirazlar arasına kaymaktadır. Çünkü bu delil âlemde kasıt ve iradenin varlığını ispat etmeye kalkmaktadır. Veya daha doğru ifadeyle kendisinden kasır ve iradenin anlaşılacağı şeyin varlığını ispat etmeye kalkmaktadır. İster bu, hayır türünden olsun ister şer (kötülük) türünden olsun, İslâm'da Allah'ın hayır ve şerri irade etmiş olmasına bir mani yoktur. Nitekim âlemdeki bütün hayırları ve şerleri Allah'ın iradesi dâhilinde gören Ehli Sünnetin mezhebi böyledir. Meşhur hadisi şerifle beraber şunu derler: "Maşaa'llah-u Kan ve ma lem yeşe' lem yekun (Allah'ın dilediği olur, dilemediği olmaz.)" Bundan sonra da Allah'ın iradesi ile Allah'ın razı olmasını ayırt ederler. Burada bir mesele daha var: O da iki fırka arasında ihtilaflı olan insanlar için "eslah(maslahatlarına daha çok uyan)" olanın Allah'a vacip olması meselesidir. Ki bu mesele ile Üstad Akkad'ın âlemde şerrin bulunmasına dair zikrettiği her şeyin aynı safta yer alması gaye illeti delili kapsamına konulmasından evladır.

Bu delile karşı makul olan itiraz, ancak âlemde gaye illetine delalet eden kastın anlaşılmadığı şeyleri örnek vermekle tasavvur edilebilir. Nitekim bu meselenin izahı daha önce geçmiş ve bunun inkârın değil ispatın esas alındığı şahitlikten sayılmayacağı hususu belirtilmişti.

Filozof Kant da Batılı âlimler tarafından gaye illetleri delil olarak bilinen âlemin nizamı delilini şu şekilde takrir etmiştir : "Bizler âlemde birtakım tertip ve intizam delil ve alametleri görmekteyiz. Bu intizam mümkindir, eşyanın tabiatından kaynaklanmış değildir. Dolayısıyla bu nizamı var edecek hikmetli illet yahut illetlerin varlığı icap eder. Âlemin cüzleri arasındaki münasebetlere (uyumlara) baktığımızda bu illetin bir tane olması gerekir. Daha sonra Kant, Allah'ın varlığına dair sair delillere itiraz ettiği gibi bu delile de itiraz etmiştir. İlk olarak: Bu delil, âlemin suretinin mümkün olduğunu ispat eder, maddesinin mümkünlüğünü değil. Dolayısıyla âlemi bir yaratanın varlığına değil bir yapanın varlığına delalet eder.

Cevabı şöyle: Suret hiçbir zaman maddeden ayrılamaz, onunla beraber olmadan da var olamaz. Binaenaleyh birinin illeti olan şeyin diğerinin de illeti olması icap eder. Ebul-Ala el-Mearri de bu nükteyi kavramış ve şöyle demiştir:

Tabibe şaşarım Yaradanı edince inkâr

Teşrihi okumasına rağmen nasıl etmez ikrar

Canlı varlığın organ ve iskelet nizamı (sistemi) ile bunları muntazam yaratan Allah'ın varlığına istidlal etmiştir.

Kant - yine- şöyle itiraz etmiştir: Âlemin nizamı, nizamındaki hikmet miktarınca hâkim bir nazımın varlığına delalet eder, mutlak hakîm bir nazımın varlığına değil... Daha açık bir ifade ile âlemin nazımı olabilecek oranda hakîm bir nazımın varlığına delalet eder, o nazımın "Allah" olacağı oranda değil...

Buna deriz ki: Kâinatın nizamını, bütünüyle cüzleriyle ve tekil cüzleriyle; sineğin kanadından güneş sistemine kadar elinde toplayan bu genel nizamın anını üzerindeki hâkimiyeti ile geçmişi ile bağlayan eğer mutlak hâkim değilse o zaman kim olur?

Bu cevaba şöyle itiraz edilebilir: Allah'ın âlemi şu anki nizamından daha güzel bir nizam ile tanzim etmeye kadir olduğunda şüphe yoktur. Bizler "var olandan daha mükemmelinin olması mümkün değildir" diyenlerden değiliz. Nitekim Leibniz'in mezhebi böyledir. Bu söz İmam Gazali'ye nispet edilse de (biz böyle demiyoruz). Çünkü bu söz, Allah'u Teâlâ'nın fail-i muhtar olması ile bağdaşmaz.[240] Ayrıca Kur'an'ın şu nasları ile de bağdaşmaz. **"Allah dileseydi sizleri tek bir ümmet kılardı." "Rabbin dileseydi bunu yapamazlardı." "Biz dileseydik her neyse hidayetini verirdik."** Âlemin nizamı ne kadar bedii (eşsiz, muhteşem) olursa olsun nâzımının, ondan daha bedii olana kadir olan Allah olduğuna delalet etmez. Bu itirazı teyit eden hususlardan biri de: Kelam âlimlerimiz, âlemin nizamı delili ile Allah varlığına, Batılı âlimler tarafından gaye illetleri delili diye isimlendirilen âlemin nizamı delilinden önce zikri geçen tekvin delili ile istidlal ettikten sonra Allah'ın sıfatlarına delil getirirler.

Bu itiraza şöyle cevap vermek mümkündür: Bu itiraz, âlemin nâzımının Allahtan başkası olması ihtimalini çıkarmaya yetmez. Çünkü Allah'u Teâlâ'nın âlemdeki nizamdan daha üstün olanına kadir olmasından âlemde mevcut olana nizama Allah'tan başkasının kadir olması lazım gelmez. Allah'ın kudretine nispetle var olandan daha mükemmelini yapmak mümkün olmakla beraber âlemin hâlihazırdaki nizamı, "nâzımın Allah olması icap eder" den daha aşağıda değildir. Dolayısıyla âlemin nizamının Allah'ın varlığına delaleti üstünde hiçbir toz yoktur.

Sonra benim, bu meselenin izahında bir izahım daha vardır. Binaenaleyh derim ki: Âlemin varlığı (yaratılması, tekvini) delili ile nizamının delili Allah'ın varlığına

240 Çünkü bu sözün sahipleri sözlerini şöyle talil etmişler: Cömerdin cimriliği yoktur kudrette noksan bulunmaz.

delalette eşittirler. Tekvin delili, nasıl ki âlemin hadis veya mümkin olmasına istinat ediyorsa hâdisattan ve mümkinattan olan nizamı delili de -Kant'ın da ikrar ettiği gibi- imkân ve hüdus açısından eşit şekilde Allah'ın varlığına delalet eder. Buna bağlı olarak âlemin varlığının ve nizamının hadis veya mümkün olduğu sabit olur. Özellikle de -daha önce ilk delili takrir ederken tafsilatını verdiğimiz üzere mümkinatın teselsülünü kesmek için- mümkün olmaları ve varlığı vacip olan bir illete ihtiyaçları (sabit olur) âlemin nizamının Vacibul-vücud olan bir nazıma muhtaç olduğu sabit olduğu zaman bu nazımın Allah olması kesinlik kazanır. Çünkü Vacibul-vücud Allah'tan başkası olamaz.

Hatta şunu diyorum: Âlemin nizamının Vacip Teâlâ'nın varlığına delaleti âlemin varlığının delaletinden daha açıktır. Şöyle ki imkân ve hüdus varlığa nispette nizamda daha açık daha belirgindir. Maddeci hacmin, her ne kadar batıl bir iddia olsa da maddenin ezeli olması iddiasıyla âlemin varlığının imkân ve hüdusu konusunda bizimle tartışma ihtimali olur. Ancak ezeli olduğunu iddia ederek âlemin nizamının imkân ve hüdusu konusunda bizimle tartışma ihtimali yoktur.[241]

Ayrıca ona göre âlemin nizamı, tesadüf maddenin maddeyle çarpışması sonucunda meydana gelmişken nasıl olur da ezeli olduğunu iddia eder. Nitekim böyle meydana geldiğini daha önce Büchner'den nakletmiştik. Aynı şekilde daha önce izah ettiğimiz gibi nizam madde içinde adı dışında varlığı bulunmayan tabiat içinde zaruri (zorunlu) değildir. Çünkü tesadüfen olan şey zaruri olmaz ve bizzat kendisi olduğu gibi hilafının olması da mümkündür.

Aynı durum âlem için nizamı dışında başka bir nizamı caiz gören inkârcıların dediği gibi tesadüfe bağlamayan Kant için de geçerlidir. Bu mümkün olan nizam o da hilafı da kendisini hilafına tercih ettirecek bir illete muhtaçtır. Aynen bütün mümkinatın ihtiyaç duyması gibi ki rühcan bila müraccih lazım gelmesin. İletinin de Vacibul-vücud olması icap eder. Çünkü mümkin olursa o da bir illete muhtaç olur ve teselsül lazım gelirdi. Ki biz okuru Allah'ın varlığına dair ilk delili takrir ederken illetlerin teselsülünün batıl olduğuna -Allah'ın yardımıyla- ikna etmiştik. Bu yolla âlemin nâzımının Vacibul-vücud olduğu sabit olduktan sonra -yine- onun mutlak olduğu ve hikmet ve kudrette hiç kimsenin yanına yaklaşamayacağı da sabit

241 Bize şöyle bir itirazda bulunulamaz: "Âlemin nizamı, âlemin suretinden ibarettir. Suret de maddenden ayrılmaz. Eğer ezeli olduğu iddiasıyla âlemin maddesinin imkân ve hüdusunda bizimle tartışmaya imkânları varsa âlemin maddesinin ayrılmaz bir parçası olan suretinin imkân ve hüdusu konusunda tartışma imkânları olur. Buna bağlı olarak nizamın da ezeli olduğu iddiaları mümkün olur." Çünkü biz diyoruz ki: "Maddeden ayrılmaz olan mutlak surettir. İtkan edilmiş muntazam suret değildir. Bizim sözümüz âlemde tedricen meydana gelen son suret hakkındadır. Bunun yokken sonradan meydana geldiğinde şüphe yoktur."

olur. Çünkü Vacibul-vücud her kemalin madenidir (kaynağıdır). Kemalin zirvesi olan Vacibul-vücud olmak âlemin nâzımının ispatına çalıştığımız Allah olduğunu tayin etmede yeterlidir. Kant'ın itirazını bertaraf etmekte de kâfidir. Çünkü Kant'ın bizden ispat etmemizi istediği âlemin nizamı delili ile mutlak hâkimin varlığına ulaşmaktaki en uzak gaye bu "vacib"in ispatıdır. Bu makamın bu şekilde anlaşılması gerekir.

Kant'ın hikmet delili de denilen âlemin nizamı deliline, âlemde mevcut olan ve hikmeti bilinmeyen şeylerle itiraz etmesine gelince; buradaki problemin kaynağının bizim onlardaki hikmeti bilmiyor oluşumuz, tamamen hikmetsiz olduklarını söylemekten hakikate daha yakındır. Bizler kâinattaki her şeyin hikmetini bilmiyor, aczimizi itiraf ediyoruz. Filozof Kant da bilmiyor ancak kendisi var olsaydı bilmiş olacağını iddia ediyor. Bu ise maddeci inkârcıların da içine düştüğü cehli mürekkep türlerinden biridir. Âlemin nizamı delilini Kant'ın itirazına benzer bir itirazla yürütmeye çalıştılar. Bu filozofların inat ve cehaletlerindeki mertebeye düşmeleri esef vericidir.[242] Büyük filozofların küçük çocuklar gibi laflar ettiğini görmekteyiz.

Aynı şekilde İspinoza da gaye illeti mezhebine "içinde iki hata vardır" diyerek itiraz etmiştir. İlki: Sonradan gelene, önce gelen hakkı veriyor, buna bağlı olarak onu önce gelenin illeti yapıyor. Örneğin, görmeyi gözün gaye illeti saymak. Hâlbuki görmek, gözün malulüdür.

İkincisi de: Kemal nizamını alt üst eder. Çünkü illet malulünden daha kâmildir. Çünkü Allah'a daha yakındır. Bununla beraber gaye illeti mezhebi mensupları malulün illetinden daha kâmil olduğu mülahazasına sahipler.

İki tenkidin de *Metalib ve Mezahib*'in mütercimi faziletli üstadın dikkat çektiği gibi bir kıymeti yoktur. Üstad Spinoza'nın iddialarına şöyle cevap vermiştir: Onun sadece Allah'a mahsus olanlar değil, bütün gaye illetlerini inkâr etmesi lazım gelir. Örneğin gaye illeti mezhebinin iptal için yürüttüğü bu münakaşayı da iptalin münakaşadan sonra meydana gelmesine binaen inkâr etmelidir.

İslâm filozoflarının yani Kelamcıların kitabında şu geçer: Gaye illeti fiilin illeti değildir. Bilakis failin fail olmasının illetidir. Ki bu da idrakte fiilden önce gelir. Her ne kadar varlıkta daha sonra gelse de. Görmek hakikatte gözün malülüdür. Ancak onu illet olarak tasavvur gözü yaratan illetin failiyeti (fail olması) ve yaratmasını iradesinden dolayıdır.

242 Daha önce bu itirazın cevabı ve Leibniz'in onlara sert cevabı geçmişti: Siz üç günden bu yana âlemi tanıyorsunuz. Daha burnunuzun önünü göremiyorsunuz. Biraz yavaş olun ve görmek için bekleyin.

Bu durumda gözü yaratmak, görmeye sebep olması için olmuş, görmeyi tasavvur da bu yaratmanın sebebi olmuştur (görülmüştür).

Evet, Eşari kelam âlimleri, Allah'ın fiillerini garez (amaç, gaye) olarak isimlendirilen gaye illetleri ile tatil etmeyi caiz görmezler. Ancak bu -Spinoza'da olduğu gibi- gaye illetinin manasını bilemediklerinden dolayı değildir. Bilakis ulvi bir mülahazadan dolayı o mülahaza da; Allah'u Teâlâ'nın fiillerini garazlarla (amaçlarla) talil, Allah'u Teâla hakkında bir noksanlığın varlığını ima eder ki o garazların tahsili ile o noksanlar tamamlanmış gibi olur. Bu hususta Eşarilerin muhalifi olan ve başka şeyle kemale ulaşma problemine cevap veren anlayışlar da vardır. Bu konu usulüddin ilminde malum bir konudur. Bu bölümün sonunda hakkıyla izah edeceğiz inşallah.

Gaye illetleri delili hakkında ne söylenirse söylensin hakkın batıla karşı mücadelesi sadedinde üstün bir kıymeti, baskın bir kuvveti haiz olduğunda şüphe yoktur. Hatta diyoruz ki: İslâm âlimlerinin âlemin nizamı delili diye isimlendirdikleri bu delil; deney tutkunu olan, ispatı istenen her ilmi meselenin deneye muhtaç olduğunu söyleyen muasır inkârcıları susturmakta yeter de artar. Zira hiçbir deney herhangi bir ilmi meseleye, kâinatın hazineleri içine tevdi edilen müthiş sırların ve nizamların (sistemlerin) üstündeki perdeyi açan mütevatir sayıdaki çok deneyin, bu sırları ve sistemleri kâmil ilim ve kudret ile yerleştirenin varlığına delalet ettiği kadar delalet etmez. Hatta kâşifinin deneyi neticesinde keşfettiği yaygın tabiriyle tabiat kanunlarından her kanun akıl, ilim ve mantığın nazarında her şeyi ilmiyle kuşatan ve o kanunu mutlak olarak koyan Allah'ın varlığını haykıran deneysel bir delildir.[243] Çünkü bu kanunları ve sistemleri koyanın ilim ve hikmeti, bunlarda mevcut olan itkan ve ihkama münasip olandan daha üstün olmasa da onlara münasip olacak kadar âlim (bilen) ve hakîm (hikmetli) olmalıdır. Tabiatta Büncher'in itiraf ettiği gibi insandan başka ilmi ve hikmeti olan başka bir varlık yoktur. Tabiatın milyonlarca yıl

243 Buna mukabil bu keşifleri Allah'ın dinine ve peygamberlerinin mucizelerine saldırma vesilesi edinen şair Muhammed İhsan'ın da cehaletini haykırmaktadır. Eğer evinde -örneğin- radyo var ve düğmesini hareket ettirmen halinde onun aracılığıyla dünyanın farklı bölgelerinden haberler alabiliyorsan bu muhteşem neticenin meydana gelmesi için aşama aşama yapılan birtakım işler ve çabalar vardır: Senin düğmeyi açman... Bundan önce de bu cihazın Avrupa veya Amerika'daki fabrikalardan birinde yapılmış olması daha öncesinde böyle bir cihazın Marconi gibi bir zat tarafından icat edilmiş olması gerekir. Hepsinden önce de en doğudan en batıya sesleri ve sözleri nakledecek dalgaların izleyeceği yolların buna münasip olacak şekilde hazırlanmış olması gerekir ki bunu yapan Allah'tır. Nasıl ki bu işleri birbiriyle kıyasladığın zaman senin yaptığın işin (düğmeye basmak) de fabrikanın ve icat eden zatın özellikle bunun yaptığına nispetle en değersiz iş olduğunu gördüğünde (bil ki) fabrikanın ve mucidin yaptığı ve bu ikisinin değeri Allah'ın lütfuna (üstünlüğüne, yaptığına) nispetle senin işinin onların işlerine nispetle değersizliğinden çok daha değersizdir. Radyoyu ilk defa senin evinde gören bu cihaza dair hiçbir şey bilmeyen bundan dolayı dehşete düşüp bütün faziletleri sana nispet eden kimse bütün düşünesini ve saygısını icat edenle sınırlandırıp arkasında olanlara gitmeyenden daha cahil değildir.

süren değişimlerinden ulaştığı en üst tabakadır. Âlemdeki nizamın kanunlarını koyan insan değildir, koymaya da gücü yetmez. Bu kanunlar da insandan önce de bu kanunları keşfeden insanlardan önce de vardı. Bu kanunları keşfeden o kanunları koyan değildir. Madem öyle o zaman bu kanunları koyan kimdir? İsteyen istediği kadar "Allah'ı deneyle ispat etmek mümkün değildir" desin. Bu noktadan da inkârcıların sarılmış olduğu tekil cüzlerden her birinde akıl ve şuur vardır daha doğru ifadeyle Monizm akımının kurucusu Heackel'in iddia ettiği gibi akıl ve şuur hücresi iddiasına kesin bir reddiye vardır. Varsayalım madde bu hücre ile Büncher'in dediği gibi beşeriyet mertebesine yükseldi ve bu mertebe uzun çabalar neticesinde ulaştığı en yüksek mertebe oldu. İnsan aklı, maddenin akıl ve şuur hücresi dâhil olmakla ulaştığı en üst mertebe olmasıyla beraber âlemin muntazam kanunlarını koymaya keyfi gelmiyorsa maddedeki aklın daha beşeriyet mertebesine ulaşmadan önce kendisi de beşerden önce gelmişken bu kanunları koymaya kâfi gelmemesi evladır.

Evet, nizamları (sistemleri) koyan Allah'ın varlığına kati surette delalet eden âlemdeki nizamları ortaya çıkaran deneyler bize (Allah'ın) zatını göstermiyorlar. Ancak varlığın delili, görmesin delilinden başkadır. Biz ikincisini iddia etmiyoruz. İnsanlar arasında elektriği gören yoktur. Bununla beraber eserlerine nazarla varlığını inkâr eden de yoktur. Şayet "insan elektriğin kullanıyor, dolayısıyla varlığından emin oluyor" denilecek olursa derim ki: Neden insanı istihdam eden ve aklı sonra iradesinde tesir eden Allah'ın varlığından emin olmuyor? Çünkü benim ve Doğulu ve Batılı birçok âlimin mezhebinde insan müseyyerdir (güdümlüdür, yazılı bir kadere göre hareket eder). Tesyirin(güdümün) Allah'u Teâlâ'dan başka bir şey -tabiat gibi- olması mümkün değildir. Çünkü aklı olmayan tabiatın insan aklı üzerinde etkin olması ve onu gütmesi akledilir bir şey değildir. Aynı şekilde aklı olmayan tabiatın insana aklı bahşeden olması da mümkün değildir. Ona aklı ilk olarak onu insan kılarken bahşeden onu istihdam eden ve akıllı olduğu sürece üzerinde etkili olandır. Aklı ona bahşederken nasıl kendini ona göstermiyorsa aklını ve iradesini istihdam ederken de kendini ona göstermemektedir.

Filozof Descartes, idrakinden bu idrakin sahibinin yani kendisinin varlığına intikal etmişti. Bu bilgiyi de bütün marifetlerin (bilgilerin) ilkesi ve esası edinmişti. Ben de diyorum ki: Bu intikalden çok daha kuvvetli olarak kâinatın içinde bulunan idraklerden bu idraklerin sahibi olan Allah'ın varlığına intikaldir. Descartes'ın kendisinin varlığına intikal ettiği o idrak bir idrak idi. O da kendisi de idrak olan şüpheden istifade edilen idrakti. Şu var ki şüphe icap (olumluluk) ile selb (olumsuzluk) arasında gidip gelen bir idraktin. Kâinat nizamından anlaşılan idraklere gelince -ki Descartes'ın idraki de bunlara dâhildir- gökleri, yeri ve her ikisi arasındakileri doldurmaktadır.

Başka bir açıdan Allah'ın varlığını ortaya koyan âlemin nizamı delili, dünyada yakini bilgi ifade konusunda hiçbir deneyin seviyesine ulaşamayacağı yaygın ve çok çok olan deneyler esasına dayanmaktadır. Hatta ilmi her deney, Allah'ın varlığına delalet eden âlemin nizamına dair deneysel bir delil ihtiva eder. Şu da var ki Allah'ın varlığı delili deneyle sınırlı değildir. Binaenaleyh ben, inkârcılarla mücadele eden Batılı âlimlerin önde gelen kahramanlarından olmasına rağmen Caro'nun *"Maddecilik mezhebi ve ilim"* kitabındaki şu sözünü tenkit ediyorum:

"Deneysel ilimlerin kök ve menşei (kaynak) konularında konuşma hakkı yoktur. Bu ilimler bu önemli ve büyük konularda tahkik ve tetkikin icra edileceği bir şey zikretme imanına sahip değildir. Maddecilik mezhebinin kendini insanlara, tabiat ilimleri adıyla menfi bir surette bu meseleleri çözmüş gibi sunması doğru değildir. Aynı şekilde ruhçuluk mezhebi de Allah'ın varlığını ispatta tam ve gerçek bir deneysel delile sahip olduğu iddiasında bulunursa vehme kapılmış olur. Ne ilahiyat ilmi ne de bu ilmi inkâr kelimenin tam manasıyla müspet hakiki ilmin konusu olabilir. Çünkü ispat ve inkârın her biri deney yoluyla tahkik ve tetkike kabil değildir. Bu tek nokta dışındaki yerlerde ancak kendi usulüyle ve kendi sorumluluğu altında işleyen akıl ile istidlal edilir."

Yine ben Caro'nun, Cheveul'den yaptığı nakli de kâfi görmüyorum:

"Allah'ın varlığına istintaç (çıkarım) yoluyla istidlal etmekte deneysel usullere, hilafına istidlal usullerine bağlı olmadan daha muvafık bir mantık vardır."

Neden ilahiyat ilmi hem de âlem Allah'ın varlığını ortaya koyan deneysel delillerle dolu iken -özellikle de Allah'ın varlığı meselesi- ilmin (bilimin) konusu olmasın? Ayrıca "müspet ilim" lakabı neden deneysel tabiat ilminin ayrıcalığı olsun? Yine Cara gibi bir ilahiyat âliminin diline, Allah'ın varlığına dair ilminin müspet hakiki ilimlerden olmaması yakışıyor mu? Eğer maksadı, deney kendisine aklı istidlal eklenmediği müddetçe tek başına Allah'ın varlığına delil olmaz. Bundan dolayı Allah'ın varlığını ispat veya inkâr konusu tabiiyyat (tabii şeyler) olan -ki Allah'u Teâla da tabiiyyattan değildir- tabiat ilminin konusu olamaz... Şayet maksadı bu ise o zaman sarahaten "bu mesele tabiat ilminin konusu olmaz" desin. Kelimenin tam manasıyla müspet hakiki ilmin konusu olamaz demesin. Allah'ın varlığı bilgisinin, kelimenin gerçek manasıyla müspet hakiki bir ilim olmadığını ima edecek bir şey söylemesin. Kaldı ki müspet hakiki ilmi tabiat ilmi ile sınırlı tutmak kelimenin gerçek anlamı değildir. Bilakis bu maddecilerin ve tabiatçıların iddiası, propagandasıdır. Matematik ilminin meselelerini bilmek tabiat ilminin sübutu meselelerinin üstünde olan müspet hakiki bir ilim değil midir? Nitekim Allah'ın varlığının sübutu da o meselelerin sübutunun üstündedir. Daha önce bu noktaya dair Batılı âlimlerin

naslarından akli ve nakli deliller ikame etmiştik sonra âlemin nizamı delilinin temeli kelimenin tam manasıyla deneysel bir delildir. Ona aklı istidlalden bir şeyin eklenmesi delaletteki mertebesini düşürmez. Bilakis yükseltir onunla sabit olan varlığını vacibul-vücudluğa taşır. Hâlbuki mahza deney, kendisi ile sabit olanı Vacibul-vücud yapmaz. Daha önce izahı geçmişti.

Ben de zannı galibimle Batılı ilahiyat âlimlerini takdire şayan uzmanlıklarıyla beraber -bu noktada tevazuya ve geri adım atmaya sevk eden sebep, onların Allah'ın zatını ve şahsını müşahede (görme) konusunda deneyi kullanmıyor olmalarıdır. Kullansalar da istedikleri neticeye ulaşamazlar. Kaldı ki inkârcılarla tartışılan mesele Allah'ın varlığı meselesidir, zatını görme meselesi değil. Âlemin nizamı laboratuvarında deney, ikincisine (görmeye) ulaştırmasa da meseleyi en kuvvetli şekilde ispat eder. Çünkü Allahu Teâla, teleskop veya mikroskopla aranmaz. Böyle araçlarla aransa da bulunamaz. Hatanın kaynağı konuyu belirlemekteki karşılıktır. Konuyu ve ne aradıklarını belirlemeyi beceremeyenler, Allah'ı Musa'nın Firavunu aradığı gibi ararlar. Diyordu ki : **"Ey Haman! Bana yüksek bir kule inşa et! Belki yollara erişirim. Göklerde (ilerleyeceğim) yollara da Musa'nın ilahına muttali olurum."** Hâlbuki varlığından emin olmak için Allah'ı arayan kimsenin göklerin yollarına erişmeye ihtiyacı yoktu. Yeryüzünde yakın sahipleri için ayetler (alametler, deliller) vardır, nefislerinizde de görmüyor musunuz? Ancak firavun konuyu kaybetti bunun üzerine Allah'ın zatını ve mekânını aramaya koyuldu. Nitekim birçok Batılı âlimin Allah'ın varlığı konusunu Allah'ın zatını görme ile karıştırdığını görüyoruz. Buna bağlı olarak kâinatın nizamında müşahede edilen açık deneylerle sabit olan ve vuzuha kavuşan ilk mesele (Allah'ın varlığı) onların nazarında ikinci meselenin (Allah'ın zatını görme) kapalılığından etkilenmektedir. Nasıl ki en dakik şekilde yapılmış ve gece-gündüz geçirdiğimiz vakitlerin miktarını bize bildiren bir saati gören kimse, bunu yapan (üreten) akıllı bir insanın varlığından şüphe etmemesi gerekiyorsa saati yapan insanın haricinde ve -beyaz ve kırmızı kan hücrelerine kadar- dâhilinde mevcut olan ve saatten yüz bin kat daha dakik olan şeyleri müşahede edenin, şu saati yapanın kendisinden daha büyüktür denilmesi hakkını ifade az kalan bir sâniin (yapanın, yaratanın) varlığından şüphe etmemesi icap eder. Çünkü o, yapanı da saati yapan aklı da yapan ve yaratandır. Hâlbuki saati yapan saati yaratmış değildir. Bu sâniin varlığından şüphe etmemek diğerinin varlığından şüphe etmemekten çok daha kuvvetli olmalıdır. Saati yapmaya lazım olan ilim ile saati yapanı ve onun aklını yapmaya lazım olan ilim arasındaki fark oranında kuvvetli olmalıdır. Çünkü saati yapanın ve aklının bir sânii olmadan kendi kendilerine yapılmış olmaları, saatin sânii (yapan) olmadan kendi kendine yapılmış olmasından daha uzaktır. Artık bun-

dan sonra âlemin tarihi ve insan konusundaki ilmin tarihi boyunca dikkat ve ihtimamla icra edilen ve insanın ahsen-i takvim (en güzel surette) üzere inşa edildiğini delalet eden kesintisiz deneylerle sabit olan büyük sâniin varlığında ne şüphe kalır. Saati müşahede edenin nazarından saatin, yapımını bile bir sânii olmadan kendi kendine ve tabiatı icabı yapılmış olması söz konusu değilse bu durumda saati yapan zatın, onu yapmayı bilmeyen bir sânii olmadan kendi kendine yapılmış olması nasıl mümkün olur? Hâlbuki saati yapmak onu yapmaktan binlerce defa daha kolaydır. Şu denilemez: "Saati görenin, saati yapanın varlığından eminliği belki de o saati yapan bir insanı yahut fabrikayı görmesinden kaynaklanmıştır. Binaenaleyh bu saatin de bir beşer mamulü olduğuna kesin şekilde hükmeder." Çünkü biz diyoruz ki: Çünkü saat yapan birini yahut fabrikayı görmüş olmasıyla sâniin (yapanını) görmediği bu saatin insanlardan yahut fabrikalardan birinin mamulü olması arasında mantıklı bir telazüm(gerçeklik) yoktur. Bilakis onu bu konudaki kesin bilgiye sevk eden şey sânii (yapanı) olmadan yapılmış olmasının mümkün olmadığını bilmesidir. Daha önce saat yapan birini yahut saat üreten bir fabrikayı görmüş olması ona saatin varlığı için zorunlu olarak var olması icap eden sâniin (yapanın) türünü belirlemekte yardımcı olur. İnsanın varlığından yola çıkarak Allah'ın varlığını kabul eden kimsenin, insan yapan bir insanı görmemesi onun saniinin (yapanın) türünü ve şahsını tayin etmekten engellesin. Zira kendisi, bununla mükellef değildir. Bilakis onu tayin eden şey, biraz önce gerekliliğini izah ettiğimiz Vacibul-vücud olmasıdır.

Anlattıklarımızdan aşikâr olarak ortaya çıkmıştır ki Allah'ın varlığı ilmini müspet ilimlerinden saymamanın; şayet "müspet ilim" haksız şekilde materyalistlerin ilimlerinin imtiyazı lakabı değilse hiçbir temeli, dayanağı yoktur. Yine açığa çıkmıştır ki Fransız âlim Caro'nun bu noktada Allah'ın var olması ilimlerin, her birinin konusunun müspet deneysel ilimin konusu içinde yer alması açısından eşit tutarak geri adım atması yerinde değildir. Aynı şekilde kimya âlimi Chevreul'un yapmış olduğu şekliyle Allah'ın varlığı ilmini var olmaması ilmine göre deneysel ilme daha yakın görmekle yetinilmesi, yerinde bir iktifa değildir. Bilakis bu konudaki hak ve sıdk, büyük Fransız bilgin Pasteur'ün Fransız Akademisine üye olarak seçildiğinde yaptığı konuşmada söylediklerideir. Mutaf olduğu üzere üye olarak seçilen kimse yerine geldiği üyeye övgüler dizerdi. Pasteur'ün buradaki selefi ise pozitivist felsefenin kurucusu Auguste Comte'un en büyük talebesi Litera'ydı. Övgü ifadelerinden sonra Pasteur kendisiyle selefi arasındaki felsefi fikirler noktasındaki ihtilafa dikkat çekmiştir. Pozitif felsefenin müspet bilgilerin en mühimi olan "lâmutenahi bilgi"ye itibar etmemesini tenkit etmiştir. Yani bu felsefenin bu bilgiye hak ettiği değeri vermemesini eleştirmiştir. Hâlbuki "müspet" ismini almaya diğer bütün bilgilerden daha

evladır. Lâmutenahi bilgi ifadesini Allah'ın varlığı bilgisinin kinayesi olarak kullanmıştır. Bu Batılı büyük bilgin Allah'ın varlığı meselesini müspet malumatların en önemlisi olarak görmüştür. Bu bilgiyi, müspet ilimlerden saymakla müspet ilimlerin önemli meselelerinden saymakla yetinmemiştir. Böyle görmesinin sebebi ya hiçbir deneysel bilginin kuvvet ve çokluk yönünden kâinat nizamının Allah'ın varlığına delalet ettiği derecede delalet etmemesinden dolayı deneyle sabit olan malumatların başında görmesi ya da müspet ilimleri deneysel ilimlerle sınırlı saymamasındandır. Pasteur'ün bu ifadesi bu kitabı süslediğim en önemli Batılı ilmi vesikalardan (belgelerden) biridir. Bu bilgilere muttali olması konusunda büyük Türk yazar *"Maddiyun Mezhebinin İzmihlali"* kitabının müellifi İsmail Fenni Bey'e şükran borçluyum. Zira bununla beraber onun sayesinde birçok Batılı âlimin sözlerine muttali oldum.

Bundan sonra artık hiçbir şüpheye mahal olmayan şey şahsını tahdit etmeden (belirlemeden) Allah'ın varlığının ilmi olarak sabit olduğudur. Müspet ilim iddiasında olan mühidlerle tartışmamız bu "sabit" olan miktarıdır. Son dönem tekâmül (evrim) mezhebinin temel taşlarından olan Spencer'ı "bilinmeyen" veya "meçhul gerçek (hakikat)" adı altında varlığını ikrar etmeye sevk eden zorlayan hususu da budur. *"Temel Prensipler (İlk İlkeler)"* kitabında dördüncü bölümün sonunda şöyle demiştir:

"Bizler fikirlerimiz üzerinde dikkatle durduğumuzda görünenin arkasında bir hakikatin varlığını hissetmekten kurtulamadığımızı gördük. Bundan kurtulamadığımız için de bu hakikate olan inancımızın zail olmaya kabil olmayan bir inanç olduğunu gördük."

"Teiliful-Beyn (arayı bulma)" başlıklı beşinci bölümde de şöyle demiştir: "Fıtri (yaratılış) akıl bir hakikatin varlığını ikrar etmeye devam etmektedir. Gözleme dayalı ilim, bu hakikati tasavvur etmeye ve mevcut olarak mülahaza etmeye mecbur olmakla beraber onun tasavvur şey olmadığını ispat eder ve neden olduğu gibi tasavvur etmediğimizi açıklar. Din de künhüne ulaşılamayan bu hakikati tasdik de kendi tasdikine muvafık bir tasdik bulur." Bu sözlerin manası filozof Spencer, Allah'ın varlığını tahkik etmenin mümkün olmadığını ve deneyle var olamayacağını söylemektedir. Zatının mahiyetini tahkik etmenin mümkün olmayacağı manasında Allah'a iman üzere olan din âlimleri bunun mümkün olduğunu iddia etmiyorlar zaten. Dolayısıyla görüşleri bu menfi yönden deneysel ilmin görüşüne muvafıktır. Görünenin arkasında meçhul bir hakikatin var olmasına gelince -nitekim din âlimlerinin Allah'ın varlığına dair sözleri buna dönmektedir- deneysel ilim bu konuda

onları tasdik etmeye mecburdur. Çünkü âlem, o meçhul hakikatin varlığını ispat eden deneylerle dolup taşmaktadır. Dolayısıyla bu müspet yönden de deneysel ilimle ittifak hâsıl olmuştur.

S.36'da da şöyle demiştir: "Din ile ilmi (bilimi) bağdaştırma mümkün olacaksa bunun temeli, vakıaların en doğrusu en derini ve en genişi olan bu vakıadır. Bu vakıadan kastım, bize kâinatlardan (varlıklardan) tecelli eden kudretin, künhüne ulaşılmaya kabil olmamasıdır."

Spencer'dan yapılan son nakil ilmin Allah'ın varlığını ikrar etmekten tereddüt etmesinin sebebinin mahiyetinin künhüne muttali olmaması olduğunu belirtmektedir. Yine bununla beraber ilmin bize kâinattan tecelli eden kudreti ikrar etmeme imkânı olmadığını da belirtmektedir. Kendisinden yapılan nakillerin sonu bunu açıkça ifade etmektedir. İlimden gelen bu iki itiraf arasındaki cem ve telif yani bize kâinattan tecelli eden hakikati itiraf ile bu kudretin künhüne ulaşılmaya kabil olmamasını itiraf, ilim ile dini telifin (bağdaştırmanın, uyuşturmanın) medarıdır (temelidir). Aynı zamanda bu, vakıaların (gerçeklerin) en doğrusu en derini ve en genişidir. Bilimin Allah'ın varlığını kabul etmediğini zanneden Batılı ve Doğulu gafiller, Spencer gibi bir filozofun bu sözünü işitsinler. Ki kendisi pozitivist deneycilerin önderlerinden biridir. İşitsinler ve hatalarının kaynağını anlasınlar. Nitekim kendisi de uzun süre hakikatini idrak edemediği şeyin varlığını ikrarı müşkil gördükten sonra anlamıştır. Nihayetinde anlamış ve bu hakikati "Teliful-beyn (arayı bulma, bağdaştırma)" diye isimlendirmiş ve vakıaların en doğrusu, en derini ve en genişi olarak nitelendirmiştir. Belki o gafiller ben onlara duyurmadan Spencer'ın bu kabilden sözlerini işitmiş veya derinlemesine düşünmeden hakkını vermeden kitabından okumuş olabilirler. İşte bu sebeple Batılı âlimlerin sözlerinden önemli ve delil olacak hususları tescil bu kitabın ayrıcalığı olmuştur. Zira bu sözlerden çok nakilde bulundum. Ancak tetkiki yapılmadan doğruluk ve önem açısından tartılmadan yapılmış bir nakil değildir.

Filozof Spencer'ın âlimler arasında "bilinmez" adıyla bilinen bir nazariyesi vardır. Yani "bilinmeyen zat". Tabi bu da "itiraf edilmeyen" zat manasındadır. İşte bu itiraf edilen ancak bilinmeyen zat bizim "Allah" diye isimlendirdiğimiz zattır. Biz de Spencer gibi onun mahiyetini bilmemekteyiz. Bilakis ancak mevcut olduğunu biliyoruz. Aynen Spencer'ın onun mevcut olduğunu bildiği ve gözleme dayalı ilmin onun mevcudiyetini mülahaza etmeye mecbur olduğunu söylediği gibi. Bundan dolayı onu "bilinmez" ve "meçhul hakikat" olarak isimlendirmiştir. Bir şeyin mevcut olması ile hakikatinin bilinmemesi arasında herhangi bir çelişki yoktur. Şayet mo-

dern bilim hakikati idrak edilemeyen şeyin varlığını inkâr ediyorsa bu durumda her şeyi biliyor iddiasında bulunmuş olur. Hiçbir şey de onun ilmi dışında kalmış olmaz. Bu ise ondan sadır olan bir cehalet ve hadsizliktir.

İlmin bu iddiası nasıl doğru değilse "mahsusun teyit etmediği hiçbir makulü kayda değer bir şey saymama iddiası ve varlığını kabul etmemesi de doğru değildir. Ben de bu iddiayı ilmin kayda aldığı ve varlığını itiraf ettiği "ether" ile çürütüyorum. Hâlbuki bunun varlığı da duyularla ispat edilmiş değildir. Bilakis, güneş ve diğer yıldızların ışığının bizlere ulaşmasına dayalı gözlemimizle beraber akli istidlal ile sabit olmuştur. Şöyle ki o ışıkların iki taraf arasında cüzleri birbiriyle muttasıl güneş veya başka yıldızdan ışığı taşıyan ve köprü görevi gören bir mevcut olmadan yerküremize ulaşması mümkün değildir. Bu türden bir ihtiyaç ilmin, "ether" diye isimlendirilen ve mahsus olmayan bir şeyin varlığını ikrarını zorunlu kılmaktadır. Hatta bundan ötesi de vardır da Allah'ın varlığını ikrar etmeyi zorunlu kılması. Çünkü âlemin ve âlemdeki nizamın -cisimler arasında kurulu olan köprüde bu nizamın bir parçasıdır- onları var eden olmadan var olmaları mümkün değildir. Tabiat ilmi ve bu ilmin âlimi "ether"i bilmiyor, tabiatın içinde yer almasına rağmen en hassas duyu araçlarıyla onu duymuyorlarsa artık bundan sonra tabiatın içinde yer almasıyla beraber Allah'ın varlığını bilmemeleri ve duymamaları şaşılacak bir şey değildir.

Bu makamda söylenen sözlerin özeti ve birinci bölümün bütün fasıllarıyla beraber özeti, Allah'ın varlığı akıl ve ilim (bilim) nazarında katiyen sabittir. Batı kültürü ile yetişmiş olanların "ilim, bu mesele duygusal deney kapsamında yer almadığı için Allah'ın varlığını ne ispat eder ne de inkâr eder." şeklindeki sözlerine gelince (Bu söz bilime dayanarak Allah'ın varlığını inkâr eden maddeci mülhidlerin sözünün tadil edilmiş halidir. Bunu tadil eden Auguste Comte'un koymuş olduğu pozitivist felsefe akımı olmuştur. Bu sözü ispat ile inkâr arasında olan ve dine karşı tarafsız duran anlayış ile değiştirmiştir. Bundan da ilhadın (inkârcılığın) son tarzı doğmuştur. Bu tarzın adı da "laik" olmuştur. Dine düşmanlık ve aleyhinde tertipler hazırlamakta en habis ve en gizli tarz halini almıştır. Üstad Akkad'ın *"Allah"* adlı kitabında bu felsefi mezhebi açıklarken söyledikleri kötülüğünden hiçbir şey hafifletmez. (s.201) Diyor ki: "Saygıya değer insanlardan biri de mazideki peygamberler ve her nesilde ortaya çıkan ıslah önderleridir. Çünkü bunlar insanlığa hizmet etmiş ve ona umut yüklemiştir. Önünde istikamet yollarını açmışlardır. Nitekim bu peygamberlerden her birine içinde anıldığı bir hatıra ve hatırada insanlığın ibadette riayet edeceği şiarlar var edilmiştir. Aynı şekilde üstadın biraz önce naklettiğimiz sözlerinden sonra söyledikleri de (kötülüğünü hafifletmez): "Comte'un anlayışından istifade edilecek en hayırlı şey, dinin müstağni olunmayacak insanı bir ihtiyaç olduğudur." Ben de Üsta-

da bu sözden sonra Mısır'ın önde gelen yazarları arasında yaygın olan ve insanlığın din evresinden felsefe evresine oradan sonra da pozitif ilim evresine ilerlediğini söyleyen bu mezhebi tenkit etmesinden dolayı teşekkür ediyorum.) bu söze cevabımız iki yönden olacaktır:

1- Allah'ın varlığını kabul edenler onu tabii bir varlık olarak görerek kabul etmiyorlar. Bilakis onu varlığı zorunlu bir mevcut olarak görerek kabul ediyorlar. Yani varlığı, tabii mevcudun varlığı üzerinde bir mevcut olarak görüyorlar. Dolayısıyla tabii ilmin onu bilmemesi tabiidir (normaldir). Tabiat ilmi, herhangi bir tabii varlık gibi Allah'ın varlığını ispat etseydi bizi buna ikna edemezdi. Çünkü tabiat ilminin varlığını ispat ettiği şeyin Vacibul-vücud olması lazım gelmez. Bilakis onun ispat ettiği varlığı vakıa ile bilinen tabiiyyat kabilinden olur. vacib ve zorunlu mevcut kabilinden olmaz. Bizler "Allah" adı altında bu mevcudiyet ile var olan mevcudu arıyoruz. Ki onun varlığı Vacibul-vücud olmayan mümkin tabii mevcudatın varlığının temelini teşkil etsin.

Öyleyse tabiat ilminin Allah'ı bilmemesi ve onu tabiatta bulamaması tabii bir durumdur. Ancak tabiat âlimlerinin ve tutkunlarının, tabiat ilmi Allah'ı, tabii varlıklardan olmadığı ve tabiat ilminin de tabiat ötesi ilimle bir bağı bulunmadığı için tabiatta bulamıyorsa bundan mutlak olarak Allah'ın var olmayacağının lazım gelmeyeceğini bilmemesi tabii değildir. Binaenaleyh onların, onun (Allah'ın) varlığını -ki o da Vacibul-vücuddur- tabiat ilminden başka bir vasıta ile bilmeleri üzerlerine vecibe olur. Onlar varlığını tabiat ilmi bilmiyor diye bilmemeleri halinde mazur olmazlar. Çünkü insan tek bir ilim ile yaşayamaz ve sadece o ilmi esas alarak insan olmaz.

Yine tabiat ilmi meselelerinin duygusal deneylere dayalı olması ve bu ilimde deneylerle sabit olmayan meselelerin kayda alınmaması tabiidir. Ancak tabiiyyatta (tabii varlıklarda) sağlam ölçü ve düzgün kıstas olan duyusal deneyin, metafizik meselelerinde ölçü alınması buna bağlı olarak duyusal deneylerin Allah'ın varlığına delalet etmemelerine dayanarak varlığının sabit olmadığını hükmedilmesi yahut tabiat ilmi dışında hiçbir ilmin ve bu ilimle sabit olan bilginin kale alınmaması cehalettir.

İşte bu tafsilat çerçevesinde onların "ilim (bilim) bizi Allah'ın varlığına delalet etmez" sözlerinin makul bir yönü olabilir. O da ilimden kasıtlarını "tabiat ilmin" yorumlamak suretiyle. Ancak filozof Kant'ın "nazari akıl bizi Allah'ın varlığına götürmez" sözünün hiçbir makul yönü yoktur. Çünkü nazari aklın alanı, tabiat ilminin alanı ile ölçülmekten sınırlandırılmaktan çok daha geniştir. Evet, ilk söze göre "ilim"

kelimenin mutlak olarak kullanılıp bundan -sanki onun dışındaki ilimler ilim değilmiş gibi- tabiat ilminin kast edilmesinin hiçbir temeli yoktur. Ancak dense şu denilir: İnsanlığın ihtiyaçlarını karşılama noktasında dünyadaki en faydalı ilim, Batı sanayinde ilerlemenin ve refahın kendisi ile elde edildiği ilimdir. Mutlak olarak "ilim"in tabiat ilmi için kullanılması son dönemde çıkmış şeylerdendir. Bu yorumun doğruluğu oranında Allah'u Teâlâ'nın **"Onlar, dünya hayatından bir dış görünüşü bilirler. Ahiretten ise hep gaflettedirler."** *(Rum, 7)* buyruğunun sırrı ortaya çıkar.

"İlim Allah'ın varlığını itiraf etmiyor" diyen muasır bidat iddiaya rağmen ilmin asıl itiraf etmemesi gereken şey Allah'ın varlığı iddiası değil bu iddiasıdır. Çünkü ilim, yeni kullanımda tabiat ilminin lakabı olmadan önce kendine ait bir manası vardı. O da "bir şeyi sebebi ile bilmek" idi. Hatta "ilim" ismini tabiat ilmine has olan yazı kullanımından çekip çıkarmak mümkündür. Çünkü konuları zaruri (zorunlu) kanunlar değildir. Nitekim bu hususun beyanı daha önce geçmişti. Bundan dolayı da Hume, ilmin varlığını inkâr etmişti. Ancak ilim ismini daha kuvvetli olan ve Allah'ın varlığı ilmine mutabık düşen asli manasından çekip atmak mümkün değildir. Çünkü bu ilim, müsebbebini (sonucunu) icap ettiren sebebine dayalı bir bilgidir (ilimdir). Kelam âlimlerimiz de "ilim"i "nakzedilme (bozulma) ihtimali bulunmayan bir temyiz (belirlilik, ayrıcalık) icap ettiren sıfattır" şeklinde tarif etmişlerdir. Tabiat ilminin malumatları ise ne kadar doğru ve vakıaya mutabık olursa olsun hiçbir zaman "hilafı imkânsızdır" denilecek bir dereceye ulaşamaz. Dolayısıyla tabiat ilmi bu tarif ile tanımlanan ilim dâhilinde yer almaz. Aynı şekilde tabiat ilminin konuları da Hume'a göre zaruri olmaksa maşrut olan hakiki kanunlar arasında bulunmaz. Bunun ve onun sırrı ise tabiat ilminde marifetin (bilginin) sebebi, sonucunun ondan geri kalması mümkün olmayan akli sebepler değildir. Bilakis bunlar, bu kitabın farklı yerlerinde -gafillerin "deney en kuvvetli ilim sebebidir" iddialarına rağmen ilmi- değerini öğrenmiş bulunduğun deneyler üzerinde kurulu sebeplerdir. Tabiat ilminin özelliği ebediyetle temin edilmiş olan kuvvetli değil çok sonuç çıkarması iledir.

Bunun yanında sonuçları kısıra yakın derecede az olan başka ilimler de vardır. Ancak kanunları değişim ve izmihlalden (çöküşten) emindir.[244] Tabiat ilmi ile sabit olanı değiştirecek bir şey olmazsa dahi bir mucize gelir ve onu değiştirir yahut bozar. Ancak akli ilimlerin kanunlarını değiştirecek bir mucize olmaz. Eğer mucizeler, Allah'ın peygamberlerinin hitama ermesi ile son bulduysa -kaldı ki geçmişte vuku bulanlar tabiat ilmini nakzetmeye kâfidir- ölümden sonra dirilme günü mutlaka ge-

244 Bu ilimlerden biri de Heykel Paşa, Üstad Ferid Vecdî tarafından -daha önce beyan ettiğimiz gibi- hakarete maruz görülen mantık ilmidir.

lip tabiat ilminin kanunlarını ve bunlarla beraber mucizeleri ve ölümden sonra dirilmeyi inkâr noktasında -Ezher dergisi editörü Üstad gibilerinden- o ilmin feleğinde dönen anlayışları da bozacak, çürütecektir. Bu gafiller -ba's günü gelmeden- zamanın akışı ile bu ilimde meydana gelen hatta terakki sebebi sayılan değişimlerinden ibret almamaktadırlar. Sadece bunlar bu ilim ile sabit olanın değişim ihtimaline maruz olduğunu ispat etmekte onlara kâfidir. Daha önce de Spencer'ın "İnsanlığın tarihinde ayrılmaz bir parça gibi mevcut olan din, sermedi (ebedi) bir gerçeğin ifadesidir. İlim (bilim) ise daima artan ve hatalarından arınan muntazam (düzenli) hakikatler heyetidir."

Allah'ın varlığını inkâr eden yahut varlığının ilmi olarak sabit olmadığını söyleyen mülhidlerin (inkârcıların) mezhebine göre âlemin varlık sebebi ortadan kalkar. Daha önce onların "âlemin varlığının Allah'a ihtiyacı yoktur" şeklindeki sözlerinin manasının "âlemin herhangi bir var edeni olmaksızın kendi kendine var olduğu" şeklinde olduğunu beyan etmiştik. Âlemin varlığını kabul edip onu var eden Allah'ın varlığını kabul etmiyorlarsa onlardan sadır olan bu söz ilmi olmayan bir söz olur. Yani âlemin var olma sebebi bulunmaksızın var olduğu anlamına gelir. Eğer âlemin nizamının varlığını kabul ederlerse -ki bunu kabul etmek zorundalar- ancak alîm ve hakîm olan bir nazımın bulunmadığını söylerse onlardan sadır olan bu görüş e ilmi olmaz. Yani nizamın var olma sebebi bulunmaksızın var olduğu anlamına gelir. Sadece bu iki basit noktaya bakmak akıllı insana ilhad (inkâr) nazariyesini iptal etmek için yeterlidir. İlim iddiasında olan mülhidler, âlemin varlığını nizamın varlığının sebebi olan nazımı bulunmadan var olmasını nasıl izah edebilirler. Âlemin kendisinin kendi varlığının ve nizamının sebebi olması mümkün değildir. Yoksa âlemin var olmadan önce var olmuş olması lazım gelir ki bu, tenakuzu (çelişki, tezat) ihtiva eden muhal kabilindedir. Duyuların gözlemi, şahitliği ile mevcut olduğu bilinen âlem, mümkinattan olduğu için mevcut olması asla zaruri olamaz. Zira mümkinat varlığa ve yokluğa kabil varlıklardır. Varlığa kabil olduğu varlığından zahirdir. Ademe (yokluğa) kabil olduğu kendisinde önceden var olmayıp daha sonra meydana gelen şeylerden zahirdir. Bunun benzeri -yani varlığa ve yokluğa kabil olan- şeyler ancak bir mucidin var etmesi ile var olabilir. Bunlar için varlık mahsus (gözlenen) varlığına rağmen zaruri (zorunlu) değildir. Ancak bunların mahsus olmayan (duyularla idrak edilemeyen) mucidi, mahsus olan âlemin varlıklarına şahitliği ile mevcud olması zaruridir (zorunludur). Burada varlığını aklın icap ettirdiği (zorunlu kıldığı) ve bundan dolayı varlık kendisi için zaruri (zorunlu) olan şey ile varlığını duyunun gerektirdiği ve bundan dolayı varlık kendisi için zaruri (zorunlu) olmayan şey arasındaki farka dikkatle bak. İşte bu izahlarımızdan hareketle filozof

Emile Saisset'nin "bizim aklımız âlemi, nazarı itibara aldığı halde Allah'ı inkâr etmekten -şüphe yok ki- imtina eder ise de hem âlemi hem Allah'ı ikisini birden inkâr etmekten imtina etmez"[245] sözünde ufkunun ne kadar açık olduğu belli olmaktadır. Çünkü bu sözden âlemin inkârı ile beraber Allah'ın varlığını inkâr etmenin mümkün olduğunu ancak âlemin varlığını ikrar etmekle beraber Allah'ın varlığını inkâr etmenin mümkün olmadığı anlaşılmaktadır. Nitekim akl-ı selimin hükmü böyle olur. Saisset'nin maksadının "Allah'ın varlığını ikrar etmek gerekir" olduğu açıktır. Madem âlemin varlığını ikrar ediyoruz. Yoksa kastı her ikisinin varlığından şüphe etmek değildir. Çünkü âlemin varlığı mahsustur, bedihidir.

Burada şu husus kaldı... Âlemdeki her şeyin sebebinin olması zorunlu olduktan sonra bu sebebin Allah olması daha doğru ifadeyle Allah'ın iradesinin olması icap eder. Çünkü âlemdeki her şeyin Allah'ın iradesi dışında bir sebebi olsaydı âlem de sebepler -müsebbepler (sonuçlar) silsilesinden ibaret bulunsaydı şöyle ki âlemde bulunan her şeyin kendisinden önce bir sebebi, o sebebin de öncesinde bir sebebi olacak şekilde... Çünkü âlemin dâhilinde yer alan sebep âlemde varlığa ve yokluğa kabil olan her şey gibi varlığında sebebe muhtaçtır. Evet, sebepler silsilesi öncesinde sebep bulunmayan ilk sebepte -ki o da Allah'ın iradesidir- son bulmuyorsa ve bu sonsuz sebeplerden her biri öncesinde bulunan bir sebebe dayanıyorsa bütün bu sebeplerin ve sonuçların her birinin varlığı istiare silsilesinin dayandığı bir aslı bulunmaksızın vehmi, yalancı ödünç alandan ödünç almış bir varlık olur. Son müsebbep (sonuç) da yani varlığına Allah'ın iradesi dışında bir sebep varsaydığımız hâlihazırdaki mevcut sebepsiz kalmış olur. Bu durumda da mevcutken mevcut olmaması lazım gelir. Birinci bölümde bu teselsülün imkânsız olduğunu açıklamış ve imkânsızlığını açıkça ortaya koyan örnekler vermiştik.

Sen Allah'ın varlığının ispatının iki hususun iptalinde özetlendiğini görmüş oldun. Birincisi: Âlemde varlığını icap ettiren sebebi olmadan bir şeyin varlığı... İslâm Usuluddin ilminde "rüchan bila muraccih" diye tabir edilen meseledir.

245 **Metalib ve Mezahib**, 302

İkincisi: Sebeplerin sonsuza teselsülü (zincirleme devam etmesi)

Âlem, az önce beyan ettiğimiz gibi zati kabiliyetine nispetle kendisi için varlık ve yokluk eşit olduğu için mevcut olmaması mümkün olmakla beraber mevcut olunca burada ona varlık tarafını tercih ettiren başka bir mevcudun bulunması icap etmiştir ki onunla var olmuştur. Aynı şekilde hâlihazırdaki şekli ile âlemin nizamının şu an mevcut olduğu şekilden başka bir şekilde olması mümkün olunca bu şeklin tayini için burada kendisine bu nizamı tercih eden bir nazımın bulunması gerekir ki onun tercihi ile bu nizam belirlilik kazanmıştır. Âlem şayet bir mucid olmadan mevcut olsaydı nazımı (düzenleyeni) bulunmadan muntazam bulunsaydı eşit olan iki şeyin ister varlığında iste nizamında herhangi bir muraccih (tercih sebebi) olmadan rüchan etmesi lazım gelirdi. Eşit iki şeyden birinin diğerine muraccih (tercih ettirici sebep) olmadan tercih edilmesi tenakuzu icap ettiren bir muhaldir. Yani eşit olmaları farz edilen iki tarafın eşit olmasını, bir bakıma aynı anda hem eşit olmalarını hem de eşit olmamalarını icap ettirir. İşte rüchan bila muraccih meselesi ve teselsül meselesi budur. Bu da mevcut olmayanın -ki bu da sonsuz sebeplerin silsilesidir- mevcut olan suretinde gösterilmesinden ibarettir ki bu, âlemin mucidi veya nazımı vazifesini ifa etsin. Bu mesele de madumu (yok) mevcut sayıp mevcudu onun üzerine bina etmek açısından tenakuza döner.

Allah'ın varlığı meselesi tenakuz prensibine bina edilme konusunda geometrik meseleler gibidir. Onun inkâr ile geometrik kesin bir meseleyi (kanunu) inkâr arasında bir fark yoktur. Hatta Allah'ın varlığı meselesinin bir ziyadesi vardır ki o da tenakuz prensibinden önce sebebiyet prensibine de dayanmasıdır. Filozof Descartes "Allah'ın varlığı, sair geometrik nazariyelerin (önemlerin) varlığından daha yakinidir (kesindir)" derken abes bir şey söylememiştir.

Tadil edilmiş muasır ilhadın (inkârcılığın) sırrını ketmeden olarak saydığımız yaygın görüşe -ki bu görüş de "Allah'ın varlığı sabit olsa da duyusal deneye dayalı müspet, ilmi bir yolla sabit değildir ilim de onun varlığını ne ispat ne de inkâr eder" diyen görüştür- reddiyenin ikinci yolu şudur: Allah'ın varlığı müspet ilim yoluyla da sabittir. Müspet ilmin tabiat ilmi ile sınırlı tutulmasını teslim etsek dahi böyledir. Çünkü kâinat nizamındaki deneysel tetkikler yani bizzat tabiat ilminin tetkikleri -doğduğu andan ulaşabileceği terakki merhalelerine kadar- o ilmi Allah'ın varlığına başka hiçbir şeyin varlığına şahitlik etmediği derecede şahitlik etmeye sevk etmiştir. Ancak bu ilmin müddeilerinin işiten, kavrayan kulakları olsaydı ve akılları gözlerinde olmasaydı! Gözleriyle görmeseler de o deneylerin şahitliklerine binaen neden Allah'ın varlığına hükmetmiyorlar. Hâlbuki "eter"i görmedikleri halde varlığına

hükmetmişler. Ayrıca neden "ether"e de batıl kaidelerini "mahsusun teyit etmediği hiçbir makul var sayılmaz" tatbik etmiyorlar? Yoksa onlar ether'in varlığını "Allah" olmadığı için mi kabul ediyorlar. Bazı cahiller de onu ilahlaştırmak istiyorlar. Eğer iş onların iddia ettiği gibi olsaydı inkârcı maddeciler, tabiatçılar ve pozitivistler varlığını ikrar etmezlerdi.

Hâsılı Allah'ın varlığı deneysel delillerle de sabittir. Deneye dayalı olan tabiat ilmi de varlığını tasdik etmeye mecburdur. Nitekim Spencer böyle demiştir. Zatı, meçhul (idrak edilemeyen) bir hakikat olarak kalmakla beraber ilim ile dini bağdaştırmanın temel noktası da budur. Daha önce izahı geçmişti. Mutedil inkârcıların "ilim Allah'ın varlığını ne ispat eder ne de inkâr eder" sözleri hatadır âlemin nizamının ortaya koyduğunu göz kamaştıran deneysel delilleri görmezden gelmektir.

Şu denilecek olsa: Yeni eleştirel felsefenin kurucusu Renau, Spencer'ın felsefesi hakkında "materyalizm mezhebinin 'bilinmez' adı altında gizlenmiş halidir" demiştir. Çünkü onun varlığını kabul ettiği meçhul hakikat o hakikate göre mekanik yol üzere işler. Hatta Spencer Darwin'den önce evrim anlayışını tesis eden Lamarck'ı Paul Janet'nin de Spencer'ı tenkillerinde belirttiğine göre felsefeden "gaye"yi tamamen silip atmamakla muaheze etmiştir.

"Gaye" husumetinin mülhidlerin şiarı olduğu da aşikârdır.

Derim ki: Spencer da onlardan olsun. Nitekim *Modern Felsefe Serüveni*'nden s.150'de naklettiğimiz sözleri bunu teyit etmektedir. Ancak burada bizi ilgilendiren Allah'ın kendisine hakkı söyletmiş olmasıdır. O hak da görünen âlemin arkasında bir hakikatin varlığı şuurundan kurtulamamaktır. Bu hakikatin mahiyeti (künhü) idrak edilmiyor, fıtri akıl varlığını ikrar ediyor gözleme dayalı ilim (bilim) de onun mevcut olarak mülahaza etmeye zorunlu kalıyor. Şayet bu sözleri söyledikten sonra özellikle de "din, ilim künhüne ulaşılmaya kabil olmayan bu hakikati tasdikin de kendi tasdikine (inancına) muvafık bir tasdik bulmaktadır" sözünden sonra mezhebi inkâr (ateizm) ise bu durumda inancının şuurunda kurtulanılmayan hakikate aykırı olması lazım gelir. Bu imkânsızlığın neticesi olan bu hakikate de inancının zeval kabul etmeyen bir inanç olması icap eder. Bunun neticesi ise inancının inancına aykırı olması olur ki bu durumda hakkın kahir gücü karşısında aklını yitirmiş demektir. Kaldı ki görünen âlemin arkasındaki hakikati şuur etmekten kendini alamayan Spencer'ın inkârcılardan olması dinin maslahatına daha muvafıktır. Zira fazilet, düşmanın da kabul ve itiraf etmek zorunda olduğu şeydir.

Hadisleri, mekanik kuvvetlerin inkişafından (ortaya çıkmasından) ibaret olarak görmesine gelince gören gözü olan herkesin inkâr edemeyeceği derecede âlemde zahir (açık) olan "gaye"nin eserleri (alametleri, izleri) -ki büyük olduğunu daha önce hak tutkunu olanların meramını ifa edecek şekilde izah etmiştik- bu iddiayı iptalin teminatıdır. Çünkü mekanik hareketler hareket edenin şuuruyla ondan sadır olmaz. Gayenin kendisine nispet edilmesi münasip olan bir muharrik olmadan da kendisi için bir gayeden bahsedilmez. Çünkü mekanik hareketlerin künhüne ulaşılmaya kabil olmayan meçhul değildir. Çünkü bu kuvvetler malumdur ve din, onların tasdikinde kendi tasdikine muvafık bir tasdik bulmaz. Özetle Spencer'ın kitabından naklettiğimiz ve Allah'ın varlığını ikrarda nass olarak değerlendirilmeye uygun olan sözleri âlemin hadislerini mekanik kuvvetlerin inkişafı ve gelişimine bağlaması anlayışı ile bağdaşmaz.

Evet, mezhebinin "mekanik hareketler olan görünen âlemin arkasında künhü bilinmeyen bir kuvvet vardır ve bu hareketlerin de kaynağı odur çünkü hareket eden her makinenin bir üreticiye ve ilk hareketini verecek muharrike mutlaka ihtiyacı vardır" şeklinde olması mümkündür. Bu suret çerçevesinde Spencer'ın iki sözünü telif (bağdaştırma) zor değildir.[246] Ayrıca bu tekâmül mezhebinin meşhur taraftarlarından Emanuel De Novo'nun dediklerine muvafık olandır.

"Bu mezhep, yaratıcıya imana mani bir mezhep değildir. Mümin, maddenin illeti olmayan malul olmadığı değil bilakis mutlak bir iradenin eseri olduğuna ikna olduktan sonra âlemdeki her hadisenin o iradenin hususi fiili olmadığını bilakis o mutlak iradenin eliyle maddeye yerleştirilmiş genel kanunları mahsulü olduğunu kabul (edip) etmemekte hürdür. Burada sanki yaratıcı tabii etkenleri akılları hayrete düşürecek surette emirlerine itaat eden işçiler gibi kullanmaktadır."

Spencer'dan önce gelen evrim anlayışının iki liderinin felsefeleri de bu şekilde izah edilmiştir. Kastım Fransız Lamarck ile İngiliz Darwin'dir. Çünkü ikisi de yaratıcıyı inkâr etmemişlerdir. Bundan dolayı Camille Flammarion *"Tabiatta Allah"* adlı kitabında şöyle demiştir: "Tetkik ehli olanlar Darwin'in metodunda Allah'ın hesabına (tarafına) dair ihtirazi bir kayıt olduğunu görmektedirler.[247] Ancak bu kayıt maddeye mutlak istiklal (bağımsızlık) verenlerin hoşuna gitmemektedir. *"Türlerin Doğuşu"* kitabını Fransızcaya çeviren Matmazel Clemence Auguste yürümüş olduğu muhteşem yolda Allah'ın varlığını ikrar etmesinden dolayı ona sitem etmiştir."

246 Ancak bu bağdaştırma ancak âlemin nizamını mekanik kuvvetlerin inkişafına bağlayan sözü ile görünen âlemin arkasında meçhul bir hakikat vardır diyen sözü arasında mümkündür. Yoksa bu sözü ile gaye illetlerini inkâr eden sözü arasında mümkün değildir.

247 Yani Allah'ı devre dışı bırakan bir anlayışı yoktur. **(Mütercim)**

Bu böyle... Muhtemeldir ki Batılı âlimlerden çoğunu "Allah'ın iradesi âlemin hadiselerine müdahil değildir, bilakis bu hadiseleri maddeye tevdi etmiş olduğu mekanik kanunlara havale etmiştir" demeye sevk eden sebep onların nazarında bu kadar tafsilatı kuşatmanın zorluğu ve her an neredeyse sonsuz olacak iradeler çıkarmak ile meşgul olmayı icap ettirmesidir. Ancak onlara itiraz olarak bu tafsilatı icra edecek genel mekanik kanunlar koymak ve bunları koyanın maddeyi yarattığı andan bu tarafa dilediği şekilde cari olması akışında en küçük bir sapma olmasın diye de herhangi bir kontrol ve sorumluluğa muhtaç olmaması kâinatın cüzziyatın ve hadiselerini hususi bir iradeye bağlamaktan daha kolay değildir. Dolayısıyla ilkine gücü yetenin ikincisine de gücü yeter. Ayrıca ikinci şekilde Allah'u Teâlâ'yı her şeyi herhangi bir vasıta ve kanunları kullanmaya ihtiyaç duymadan yaratan sayma meziyeti de vardır. Buna bağlı olarak bu takdire göre âlemin nizamının kanunları kâinatın işlerini sevk ve idare etmekte ve âlem gemisini yürütmekte Allah'ın sünnetinden ibaret olur. Akıl, şuur ve iradeden atıl olan ve filozofların bu sıfatlarla nitelenmiş nefis arasındaki bağ konusunda akıllarının şaşkın kaldığı maddenin değişimlerinin, gelişimlerinin, akıl, irade ve şuur sahibi bir insan inşa edecek bir dereceye ulaşması insanın düşünmesinin de maddenin beyin şeklinde oluşmasının eseri olarak görülmesi aklın alacağı bir şey midir? Yine o camid maddenin buna Allah'ın kendisine bu kudreti vermesi ile dahi olsa bunları yapması makul mudur? Çünkü bu, Allah'ın kendisinin kudretinin yettiği şeyle kudreti yeten başka bir varlık yaratmasına benzer. Hatta bu türden bir tasavvur insanların çoğunun bu fiillerin maddeden veya tabiattan sadır olduklarına yani herhangi bir etken olmadan kendi kendine oluşturduklarına inanmalarına yol açar. O kanunlar, yani maddenin yahut tabiatın kanunları maddenin ve tabiatın kanunlarının dayandığı Allah'ın varlığını kabule bir ihtiyaç bırakmaz. Bu görüş, Darwin'in mezhebini şerh eden mülhidlerin benimsediği görüştür. Şöyle ki: Türlerin birbirlerinden doğması üstünde âli bir nazımın işraf (sorumluluk) ve iradesi olmaksızın kendi kendine olan bir doğumdur, türemedir. Tabiatın kendi kendine -ki tabiat diye bir şeyin olmadığını bildin- maddenin kendi kendine bu fillerin faili olması akıldan tamamen uzak ise madde ve tabiat kanunlarını araya koymak da Allah'ın varlığına ihtiyaç bırakmayan batıl inançların yolunu açıyorsa o zaman Allah'u Teâlâ'nın, muhteşemliğin ve itkanın zirvesinde olan aralarında hiçbir münasebet bulunmayan bir şeye isnat etmek yerine başından sonuna her şeye kadir olan Allah'a isnat etmeden tam manasıyla izahı mümkün olmayan bu fiillerin faili olması evladır. Nitekim Eflatun (Platon): "Diğer sanat erbabından aşağıda sayarak Allah'a karşı su-i edepte bulunamayız. Onlar eserlerini tamamlamaya ve kâmil bir surette çıkarmaya çalışırken "ahkamül-hâkimin" olan Allah'ın küll ile alakadar olur ve işlerini dürüst yapmayan tembel işçiler gibi cüziyatı ihmal eder" demeyiz.

Malbranche şöyle demiştir: Tabiatta gerçek kudretlerin varlığını inkâr eden örneğin güneşin her şeye hayat ve hareket bahşettiğini zanneden kimse bu nimet veren yahut kahir olan kudrete ibadet etmesi icap eder.

"Şüphesiz gerçek illet bir tanedir. Çünkü hak olan ilah birdir. Tabiattaki ve her şeydeki bütün kuvvetler Allah'ın iradesinden ibarettir. Tabii illetlerden hiçbiri de gerçek bir illet değildir. Bilakis hepsi hazırlayıcı illettir. Şu manada: Bunlar şu veya bu hakkında şu veya bu şekilde Allah'ın maddesinin tesir vesileleridir. Nebatatı (bitkileri) bitiren (yeşerten) güneş değildir. Bilakis genel kanunlara muvafık olarak nebatatın gelişmesine yol açan hareketlerin hepsini tayin eden güneş ışığı -ki ışık hazırlayıcı başlangıç hükmündedir- vasıtası ile Allah'tır veya hareketli bir küre başka bir küreye çarparsa ikincisini hareket ettiren birincinin vasıtasıyla Allah'tır. Birinci kürenin kendisi değildir. Bir cismin başka bir cismi hareket ettirmesi tenakuza yol açar. Siz hepiniz bir yaprağı kımıldatmak için mukarreb meleklerle bir araya gelseniz Allah o yaprağın hareket etmesini dilemedikçe buna gücünüz yetmez."

Bizim Malbranche'tan önce söylediklerimiz ona birtakım ekler yapmaktadır. O da kendisi için tabii illetler denilen şeyler de Allah'ın maddesinin tesiri için hakiki vesileler değildir. Nitekim bunlar gerçek illet de değildirler. Çünkü gerçek illet olsalardı Allah'ın maddesinin bunlara bağlı olması gelirdi. Bu durumda Malbranche'ın dediği gibi şart ve hazırlayıcı illet olurdu. Allah'u Teâla bir şeyi başka bir şeyin yaratılması ile beraber yaratır. Ancak bunlardan hiçbiri diğerinin şartı olamaz. Bilakis aralarında bulunan muttarit (geçerli, devamlı) beraberlik "ed-devaran el-maiy (beraber dolaşım)" birlikte bulunma diye tabir edilen ve beraber olan bu iki şeyden ilkine bize nispetle âdi (tabii) illet denilen şeydir. Şu manda: Allah'ın sünneti, ikincisinin ilkinin akabinde yaratmak üzere cereyan etmektedir. İlkinin ikincisi üzerinde herhangi bir tesiri ikincisinin varlığı ilkinin varlığına bağlı olmaksızın.

Kayda değer hususlardan biri de -Batılılar tarafından gaye illetleri delili diye ifade edilen âlemin nizamı delili bahsini bitirmeden önce nazari akıl yoluyla Allah'ı bilmeyi inkâr eden ve bu yol ile Allah'ın varlığına dair bütün delilleri tenkit eden filozof Kant, gaye illetleri delilini tenkit ettikten sonra dönmüş ve gaye illetleri delilini övmüştür. İşte her şeyi konuşturan Allah onu da konuşturmuştur. Diyor ki: "Bu delil her zaman hürmet ile anılmaya layıktır. Ayrıca bu delil, delillerin en kadimi en açığı ve akla en muvafık olanıdır. Yine bu delil varlığını tabiattan çıkardığı ve yeni bir güç edindiği için tabiatı incelemeye ve mütalaa etmeye hayat verir. Fikrimizi ve düşüncelerimizi kendi kendilerine keşfedemeyecekleri gaye ve maksatlarına ulaşmaya sevk eder. Tabiata dair malumatımızı bazı tabiatın haricinde bulunan yol gösterici

bir ipucu vasıtasıyla genişletir.[248] Başka bir açıdan meydana gelmesine vesile olan fikirlerimize de etki eder. Bizim daha ulu daha yüce bir Sâniin (Yaratanın) varlığına dair itikadımızı öyle teyit eder ki onu itiraz kabul etmeyen bir kanaat haline getirir.

İşte bu noktadan hareketle bizi bu delilin kuvvetinden az bir şeyin eksikliğini iddia etmek sadece önemli bir teselliden mahrum etmek değil bilakis muhal olan bir işe kalkışmak da olur. Sayısı ve kuvveti sürekli artan -hem de deneysel delil olmamasına rağmen-[249]

Bu ifadeler, filozofların akl-ı selim nezdinde âlemin nizamı delilinin kesin olduğuna dair açık bir itiraftır. Şöyle ki bu delili tenkit etmeye, noksan göstermeye çalışmak muhali talep etmek konumunda olur. Onun tasvir ettiğine göre bu delil hatta delil değil sayısı ve kuvveti devamlı artan deliller her gün aklın, âleme ve tabiatın mucizelerine ilk bakışta bedaheti ile idrak ettiği delillerden olacak gibi durmaktadır. "Deneysel deliller olmamasına rağmen" sözüne gelince daha önce geniş çaplı olarak zıddının ispatına dair söylediklerimize karşı durmaya kâfi gelmez. Evet, içinde sayısız delil ve delâlet ihtiva eden bu delil, aklın önünde anlık bir bakışla tecessüm ettiği için deneysel delilden daha etkilidir.

Kant'ın sözlerinde neredeyse hiç eksik olmayan bu karışık noktadan[250] sarf-ı na-

248 Bazı Batılı filozoflardan tabiat ilmi ile meşgul olanları gaye illetlerini incelemekten menettikleri aktarılır. Bu husus Descartes'tan da nakledilir. Kendisi gaye illetlerini inkâr ediyor değildi. Bilakis şöyle diyordu: "Bizler ilahi maksatları bilmiyoruz. 18. asırda bilinen meşhur yargılardan biri Bacon'ın şu sözüdür: Gaye illetlerini arayıp bulmak kısır bir yoldur. Aynen hayatlarını manastırda Tanrıya ibadete vakfetmiş (rahibe) kızlar gibidir."
Muhtemelen bunun sebebi gaye illetlerini bulmanın tabii ilmin konusu dışında yer almasıdır. Ayrıca bu, tabiat âlimini ilgilendirmez bundan dolayı onu ilgilendiği şeylerden alıkoyabilir. Ancak bu görüş doğru değildir. Kant'ın sözleri de buna yeterince güzel bir cevaptır. Eğer durum onların "kısır"lıkla ayıpladıkları gibi olsaydı fizyoloji ilmi diye bir ilim çıkmazdı. Nitekim Fransız üniversitesinde bu dersin hocası olan Richet şöyle demiştir: Ben "gaye illetleri nazariyesini tıp, biyoloji ve fizyoloji ilimlerinden çıkarmanın mümkün olmadığına tamamen kaniyim." Yine şöyle demiştir : "Gaye kanunu, canlı mevcudu inceleme konularında hiçbir zaman hata edecek bir kanun değildir." Ben zannediyorum ki gaye illetlerini inkâr edenler, bunları yaratan ilahın maksatları olması açısından inkâr etmektedirler. Yoksa tabiatın maksadı olarak değil. Yani varlığı ve kastı olmayan bir şeyin maksadı olarak değil. Bundan dolayı E. Rabo şöyle demiştir : "Tabiatçılar bir aza (organ) görür görmez ne olduğunu bilmeden hemen onun bir vazifesi olduğunu hükmederler." Nitekim W. Harwey, canlıların damarlarında gördükleri yağlanmaların illetini (sebebini) araştırırken kan dolaşımını keşfetmiştir. Dolayısıyla gaye illetlerinin ilimlerdeki faydası inkâr edilemez. Leibniz de bunun, tabiat ötesi ilimlerde kullanıldığı gibi tabiat ilimlerinde kullanılmasının da makul olduğunu söylerdi.

249 Buradaki paragrafı anlayamadım. O sebeple tercüme edemedim. **(Mütercim)**

250 Kant'ın sözlerinde bulunan bu çelişkilerin kaynağının meşhur Fransız yazar Madame De Stael'ın Almanya hakkında yazmış olduğu şeyler olması muhtemeldir. Zira bu kadın, filozofu takdir eden ve dahi olduğunu itiraf eden kimselerdendi. (Diyor ki): "İngiltere'den Fransa'ya oradan Almanya'ya sirayet eden deneyci mezhep bir memleketten başka bir memlekete intikali sırasında aşırılıkta zirveye

zar etmekle beraber onun bu sözü Newton'un sözü kabilindedir. Kendisinden Allah'ın varlığına dair delil istenilince göğe işaret ederek "İşte o, bakın!" demiştir. Yine Montesquieu'nün "âlemde gördüğümüz eserlerin ve neticelerin kör bir zaruret icad etmiştir diyenler muhal (imkânsız) bir şey söylemişlerdir. Kör bir zaruretin kör bir zaruret olmayanı icad (var) etmesinden daha muhal (imkânsız) ne olabilir? Sözü kabilindedir." Kör zaruretin kör bir zaruret olmayanı var etmesinden kastı, seçilen makul olan bu eserlerin ortaya koyan mercinin aklı ve seçimi (tercihi) olmadan ortaya çıkmasıdır.

Yine Rousseau'nun şu sözü kabilindedir: "Bana göre şayet hareketli madde iradeye delâlet ediyorsa bazı kanunlarına nazarla akla delalet eder. Fiilin mukayesenin ve seçimin icrası tedbir eden, düşünen, faal bir mevcudun sanatıdır. Bana dersiniz ki "o mevcudu nereden görüyorsun?" derim ki: Onu sadece bizi çevreleyen göklerde, ışık veren yıldızlarda görmüyorum. Yine sadece kendi nefsimde görmüyorum. Bilakis onu, otlayan koyunlarda, gökte süzülen kuşlarda, yuvarlanan taşlarda, rüzgârın savurduğu yapraklarda dahi görüyorum."[251]

Batılı âlimlerin kelimelerinden Allah'ın varlığına dair âlemin nizamında görülen göz kamaştırıcı delillere şahitliklerini iki büyük âlimin sözleri ile bitirelim. Bunlar muvahhid İngiliz Alfred Russel Wallace ve inkârcı Fransız Gustave Le Bonn'dur. Onların sözleri ile de gaye illetleri bahsini bitirmiş olacağız.

Birincisi elli yıllık ilim hayatını özetlediği *"Alemül-Hayat (Hayat Âlemi)"* kitabında şöyle demiştir: Kâinat denildiği zaman Heackel[252] ve düşüncede onun benzerleri ancak maddi kâinatı (varlıkları) kast ederler. Ne Allah'ı ne de ruhu düşünürler. Bunların benzeri yazarlar; madde, kuvvet ve hayat bugün kendisini mahiyet itibariyle bir şekilleri itibariyle çeşitli gördüğümüz gibi ezelden beri mevcuttur. Bu söz onlara daha kolay daha basit ve ilmi olmaya daha uygun görünmektedir. Ancak bunun hiçbir doğruluğu yoktur. Kâinatı bu suret ile izah etmek her gün açık olarak kör kanunlar namına değil de yaratıcı, akıl sahibi, müdebbir, varlığın her lahzasında ve canlı her organı üzerinde etken olan kudretin namına artıp duran ihtiyacı karşılayamamaktadır. Bizler yaratıcı, âlim ve müdebbir bir kudretin varlığı kabul etmezsek o zaman hayat, tasavvuru ve idraki kabil olmayan bir şey haline gelir.

---

ulaşmıştır. İkinci memleketin mizacındaki farklılık üzerinde etkili olmuştur. Bundan dolayı Kant, biraz taraftarlığını yaparak aşırılığını hafifletmek istemiş ki bununla aşırılara galip gelsin ve Almanya'yı şerlerinden korusun. Bunu da yumuşak ve hikmet usulü ile yapmak istemiştir."

251 Keşke aklın görülmeyen bir ilahın varlığını inkâr eden Cama dergisinin kurucusu ve Şeyh M. Abduh'un hasmı olan Üstad Farah Antun akıl sahiplerinden yapılan bu nakillere muttali olsaydı.

252 Haeckel'in mezhebinin incelemesi daha önce s.424'te geçmişti.

Hayat âleminden dehşete düşüren ve sayılamayan hususları takip edenler bunların iki büyük sırra dayandığını görmektedirler. Bu iki sır sahip olduğu bütün kuvvet ve istidat ile insan aklı. İkincisi, gizli bütün güçleri ile hücrenin teşekkülü. Bu iki bilmece karşısında hiç kimseyi "her şey ezeli olduğu için ezelden mevcuttur" denilmesi ikna edemez. Bu konuya yönelik eleştirel tenkitlerin ortaya koyduğu netice -büyük tabiat âlimlerinin dediği gibi her türlü kayıt ve şarttan münezzeh olan Vacibul-vücud dışındaki her şeyin bir başlangıcının olduğudur. Canlı varlıklarda görmüş olduğumuz hayat ve teşekküller (farklı şekiller alma) özellikle de hücrenin teşekkülü ve hayatın kendisi... Bunların hepsi bizlere yaratan bir kudrete, tedbir eden bir akla imanın mutlak bir zaruret olduğunu göstermektedir. Bu düşünce de hayatın inkişafını mümkün kılan unsurların mahiyetini inceleme esnasında kuvvet ve tercih kazanmaktadır.

"Hücrenin Sırrı" bölümünde şunu demiştir: "1880 yılında -temel bir hakikatmiş gibi- organik hayatın bütün şekillerinin bir hücre ile başladığı ilan edildi. Neş'eti, gelişimi veya tadil edilmiş hücrelere bölünmesi ile oluşur. Büyük tabiatçı âlimlerden Lucy Agassi şöyle demişti: Bu, asrımızda tabiat ilimleri alanında yapılmış en büyük keşiftir. Hâlihazırdaki hücre "protoplazma" denilen canlı bir maddeden oluşmuş bir şey olarak tanımlanmaktadır. Canlı ve bitki hücrelerinin kendisinden oluştuğu temel madde de budur. Ancak hücre, protoplazmadan bir parça olmaktan ibaret değildir. Bilakis intizamlı bir teşekküldür. İşte burada şu soru ile karşı karşıya kalmaktayız: Hücreye o nizamı veren şey nedir? Hu K... der ki: "Hayat, muntazam bir kuvvettir. Corner da bunu, canlı kudret ile ifade etmektedir. Heackel de bunu hücrenin ruhu olarak adlandırmakta ve şuursuz bir şey saymaktadır. Organik her zerrede ve maddi olan her "bir"de onu temsil eden bir ruh vardır, demektedir. Ancak bu cevaplardan hangisi olursa olsun problemi çözememektedir. Cevap veren bu zatlardan hiçbiri kuvvet dışında bir şey dile getirmemektedir. Ancak kuvvet maddede hareketin sebebidir. Yoksa muntazam bir teşekkülün sebebi değildir. Bizim aradığımız şey tek başına kuvvet değildir. Bilakis biz farklı mekanik, kimyasal, canlı kuvvetleri telif eden irşat eden ve tedbir eden zatı arıyoruz. Biz, farklı kuvvetlerin bir araya gelmesi varlığı devam ettikçe kendini yenileyen ve her an çevresini kuşatan ortama uyum sağlayan canlı organizmanın inşası (var edilmesi) ile oldukça karmaşık olan bu makineyi tedbir eden zatı arıyoruz. Saydığımız bu fiillerin gerçekleşmesi "hayat" "canlı kuvvet" "hücrenin şuursuz ruhu" tabirleri ile izah edilemez. Bizim aradığımız etrafımızda gördüğümüz akıllardan sonsuz derecede çok daha ulu daha büyük ve daha kudretli bir akıldır. Bu akıl sadece canlı organizmalarındaki etkili kuvveti tanzim eden değildir. Bilakis o kuvvetlerin ve kudretlerin madeni olduğu gibi bütün maddi varlıklarda bulunan bütün kuvvetlerin madenidir."

İkinci zat da *"Fikirler ve İnançlar"* kitabının 76.sayfasında şöyle demiştir: *"Beden hücrelerinden bunlara dair herhangi bir ortak şuur olmadan sadır olan fiiller mekanik zarurete asla uymaz.*[253] *Bilakis günlük ihtiyaçlara göre değişir ve çeşitlilik kazanır. Bizim akıllarımızdan tamamen farklı çoğu yerde hatadan daha emin olan bir aklın irşadı altında gerçekleştiği görülür."*

Yine diyor ki:[254]

Aynı kitabın "Biyolojik Mantık" bölümünde şöyle demiştir: "Hiçbir şey biyolojik mantıkla ki irtibattan daha dakik bir bakışa sahip değildir. Zira mekanizması meçhul olmaya devam etmektedir. Ancak çabaları ve çalışmaları idrak edebilmektedir. O da maksadı, şahısta türün devamını sağlamak için lazım olan vasıtaları üretmek ve bunlarla harici haller arasındaki uyumu sağlamak. Bu vasıtaların dakikliği, uzmanlığı ise idrakin sınırlarını aşmaktadır. Bizim Çıkardığımız bu tabir (yani Biyolojik Mantık tabiri) bir izah sayılmaz. Ancak şöyle bir fayda sağlar: Tabii sevke mensup olduğu iddia edilen canlıların (hayvanların) fiillerini, bu filleri kendisinde gömmeye çalıştıkları kör kuvvetin kapsamından kurtarmanın gerekli olduğunu ortaya koyar.255 Bir faydası da mekanik izahlardan yüz çevirmektir.256 Hissettiğimiz ancak şu ana kadar oldukça geniş olan ruhani hayat âleminden keşfedilmeyen şeylerin varlığını anlamaktır. Fikirlerimizi ve inançlarımızı değerlendirirken eşyanın yüzeyi altında akıllarımızla idrak edilemeyen saklı bir kuvvet olduğunu unutmamamız gerekir. Bu kuvvet, aklımızın kuvvetinden daha güçlü ve çoğunlukla bizim aklımızı idare etmektedir."

Yine şöyle demiştir: Biyolojik hayatta gerçekleşen fiiller, peş peşe gelen değişim ve çeşitliliğe ihtiyaç olduğunu hissettirir. Yapının içine zararlı yahut faydası olmayan bir cisim girdiği zaman mutlaka savulmalı yahut tadil edilmelidir. Faydalı bir unsur girdiği zaman ise farklı azalara haber gönderir ve ilme gayet muvafık tabii değişimler meydana getirir. Buna bağlı olarak bu dakik ameliyelerden oluşan binlerce kısım, herhangi biri diğerinden zarar görmeksizin birbirine karışır. Çünkü hepsi tam bir

253 Âlemin seyrinde üzerinde ilim ve iradenin tesirinden tecrit etmek çabasıyla mekanik kanunlara tabi olduğunu söyleyenlere cevap vardır.

254 Burada yapılan nakiller hem tıp alanında bir bilgi ve birikim gerektiriyor hem de tıbbi terimlere vakıf olmayı icap ettiriyor. Ayrıca bu terimlerin o günkü tıp dilindeki kullanım şekillerini de bilmek gerek. Dolayısıyla lafzi tercüme herhangi bir mana ifade etmeyecektir. Binaenaleyh bu konularda bilgim olmadığı ve bunları bilen birine ulaşamadığım için tercüme edemedim. **(Mütercim)**

255 Bu noktalarda ilhadi anlayış esaslarına beliğ bir reddiye vardır. Her ne kadar ilhadın (inkârcılığın) kendisine bir reddiye olmasa da.

256 Önceki dipnot

sıhhat ile sevk ise idare edilmektedir. Müsamahayı kabul etmeyen sinir merkezlerinin mantığı durduğunda işte o da ölüm olur.

Sinir merkezleri bizim biyolojik nazar ve fikir olarak isimlendirdiğimiz şeyle kaim olur. Hayatı türlü müdafaa unsurlarından durumun gerektirdiğine göre ürettiği şeylerle korur ve idare eder. Bu, Dr... ... dediği gibi "gerçekten hasta olan organı fizyoloji biliminde uzman olan ve her doktordan daha bilmektedir. En üstün ilmin tek rolü ve vazifesi herhangi bir tehlike anında o merkezleri uyandırmaktır."

İşte filozof Gustave Le Bonn'dan yapılan bu nakiller dikkat edilmeye üzerinde durulmaya gayet layıktır. Özellikle de "bu küçük mevcutta küçücük hücrelerin her an çözedurdukları büyük problemleri herhangi bir ilim adamı çözebilseydi ilahın kullarından üstün görüldüğü" sözü. Burada imana o kadar yaklaşıyor ki aralarında neredeyse arpa boyu kadar mesafe kalmamıştır. Ancak Allah'a iman etmemektedir.[257] Adam, bizim kitabımızın ana konusu olan Vacib'i ispat konusuna sadece derin ilmi tetkikler üzerine bina edilmiş olan sözleriyle değil bilakis iman edenlerden biri olmaması ile de hizmet etmektedir. Çünkü iman ehlinden olsaydı mülhidlerin onun kelamını -ilimdeki derecesine rağmen- dini mezhebinin tarafını tutmaya yorumlayabilirlerdi. Bundan ɗolayı bu konumda söylediği sözlerin gaye illetleri delilini inkâr edenlerin üzerindeki etkisi daha şiddetli olmuştur. Her türlü ilim ve kudreti aşan ilim ve kudretin zuhuruna dair şahitlik, Allah'a iman etmeyen ve söylediği söz "âlimlerden biri bu derece bir nüfuz ve kuşatıcılığa erseydi insanlardan ilahın kullarından üstün olduğu derecede üstün olurdu" şeklinde olan filozof Le Bonn'un şahitliğinden daha üstün olabilir mi? Hal böyle iken bu filozofun bizzat kendisi canlıların fizyolojik yapısında ve düzeninde açık şekilde görmüş olduğu bu ilmin Allah'ın ilmi olmaya layık olduğu değerlendirmesi yaptıktan sonra neden bu ilmin sahibini ikrar etmiyor? Âlimi olmayan bir ilmin olması hatta Allah olmadan Allah'ın ilminin olması mümkün müdür? Şüphe yok ki onun küçücük hücrelerde gördüğü ve büyük saydığı ilim hücrelerin kendisine ait değildir. Madem öyle neden mabudun ilminin kıymetine sahip olan bu ilmin sahibinin aranılan ilahın bizzat kendisi olduğunu ikrar etmemektedir. İlmine şahit olunan ilim ki bu da filozofa göre bu ilahın varlığına ve canlı-cansız varlıkların nizamını sevk ve idare ettiğine delil teşkil ederken. İşte bu ayrı bir meseledir. Allah'u Teâlâ'nın büyük filozofu, sıradan bir ümmiden ayırt etmeksizin dilediğine tahsis etmiş olduğu hidayet meselesidir. Sanki Allahu Teâla mahlûkatının uzuvlarında başkasının nizamı olamayacak bu nizamı yerleştirmiştir.

257 Fransız Devrimi ve Devrimlerin Ruhu kitabında şöyle demektedir: Şüphe yok ki Jüpiter, Vishnu, Moloch, Allah ve daha nice ilahlar aklın bakışıyla ilkel vehimlerden öte bir şey değildi. Buna rağmen milletlerin hayatında önemli şanları olmuştur.

Filozof Le Bonn'a da bu nizamın dakikliği ile uyumlu anlayışı bahşetmiştir. Ki bu zât hayrete düşsün. Ki hakikatin kenarına yanaşsın, eliyle dokunsun, layık olan terazisi ile tartsın. Öyle ki kendisi bu nizamın delalet ettiği ilmi mabud ilahın ilmine benzetmiştir. Sonra bütün bunlardan sonra bu kadar yakına geldikten sonra durulmaması gereken yerde durmuş ve hakikatin kendisi ile buluşmamıştır!

Hücre üzerinde yapılan ilmi inceleme ilk filozofa yani Wallace'ı Allah'a iman zaruretine irşat etmektedir. Daha doğru ifadeyle bu zarureti pekiştirmektedir. Ancak ikinci filozofu yani Le Bonn'un buna ulaştırmamaktadır. Hâlbuki ikinci filozof da hücrenin sırrını ilkinden daha az büyük görmemektedir. İşte hayatın bütün sırlarının üstünde olan hidayet sırrı budur. Bunun düğümü Allah'ın elinde olan kaderin sırrı olması da kâfidir.

Kâinat nizamın filozof Le Bonn'un da hakkıyla tazim ettiği daha sonra ise gerçek ismiyle ifade etmekte kekelediği ayetlerini ve delillerini filozof Fenelon "Allah'ın damgası" ile ifade etmiştir.

İşte bu delil, yani âlemin nizamı delili veya Batılı âlimler arasında yaygın olan kullanımıyla gaye illetleri delili, bir parçası deney değer bir parçası da bozulma ihtimali bulunmayan "akli lazımlar"dır. Artık bundan sonra deneye dayalı modern bilime dayandıklarını izhar ederek Allah'ın varlığını ikrar etmekte tereddüt gösterenler benden neyi talep ediyorlar. Daha önce "modern ilim" denilen şeyin "müspet" sıfatını aldığı imtiyaz tahtından akli delillerle ve bizzat modern bilimci Batılı âlimlerin şahitlikleriyle nasıl feragat ettiğini öğrenmiştin. Çünkü "müspet (pozitif)" vasfından kasıt, hiçbir zaman bozulmayı kabul etmeyen zaruri, yakini bilginin hâsıl olması ise deneyle beraber olan akli burhan yahut yalnız akli burhan bunu sağlamakta deneyden daha garantilidir. Ancak muarız Allah'ın varlığını ispat sadedinde illa içinde akli istidlalin bulunmadığı deneysel bir delilin getirilmesinde ısrar ederse ben onu bu kitapta birçok yerde ve farklı münasebetlerde deneysel delille akli delilin kuvvetini karşılaştırdığımız yerlere havale ediyoruz. Özellikle de 1.cüz s.191-192'de Üstad Gamravi'nin sözlerini tenkit ederken... (No: 214-230)

Elinizdeki kıymetli eser Osmanlı Devleti'nin yıkılma sürecinde Şeyhu'l İslâm olan, ilmî çalışmalarının yanında, Batılılaşmanın çok yoğun olduğu, ulemânın etkisinin tükendiği ve nihâyet İslâm'ı devletten ayırarak Türkiye'nin laik bir düzene geçtiği dönemde mücadelesini bütün imkanlarıyla sürdürmüş, kendisinden sonra gelen nesillere güzel bir örneklik bırakmış olan Şeyhu'l İslâm Mustafa Sabri Efendi (rahmetullâhi aleyh)'e aittir. Kendisi vatanından ayrılıp Mısır'a gittiğinde en azından el-Ezher gibi köklü bir kuruma ev sahipliği yapan Mısır'daki ilmî havzanın mensuplarının daha şuurlu olmasını beklerken, aksine boğazına kadar akide ve fikirde sapmış, siyasi bakışta Batıcılaşmış bir ortam buldu. Orada geçirdiği yıllar içinde birçok kitap yazan Şeyhu'l İslâm, gerek modernistlere yönelik tenkidleri, gerekse hilâfeti müdafaa ettiği yazılarıyla geriye hatırı sayılır bir külliyât bıraktı. Yazdığı kitapların en önemlisi ve de hacimlisi ise elinizde ilk cildi bulunan Mevkıfu'l Akl isimli meşhur eseridir. Müellif merhum, eserinin muhtevasını 4 bölüme ayırmış ve şöyle demiştir:

"1-Allah'ın varlığını ispat meselesi... Hem de pozitif ilimlerden daha alt derecede olmayacak hatta bunları aşacak kıymet ve kuvvette ilmi olarak ispat etmek.

2-Vahdet-i vücud meselesi ve bu anlayışın doğduğu kaynak.

3-Mucizenin mümkün olması meselesi. Bununla beraber nübüvvetin ispatı, içinde yaşanacak ba's, haşr, mükâfat ve azap hususlarıyla beraber ahiret hayatının ölümden sonra dirilmenin ispatı...

4-Dini devlet işlerinden ayırmayı, İslâm kabul eder mi, ümmetin maslahatı bu ayırımı gerektirir mi yoksa men mi eder meselesi..."

9 786257 138499